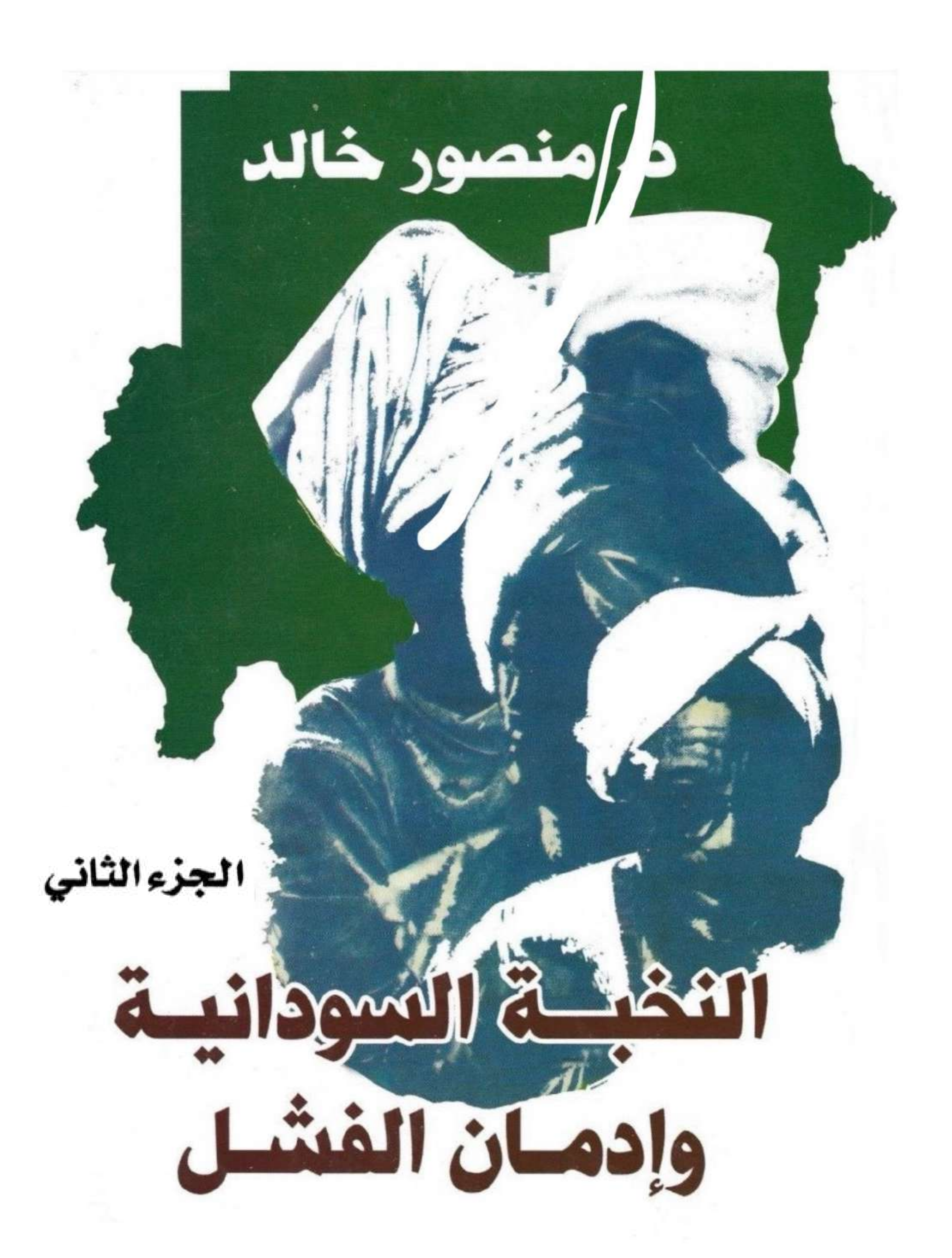


د/ منصور خالد

الجزء الثاني

النخبة السودانية وإدمان الفشل

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب في جزئين متكاملين تأريخ أنظمة الحكم التي تعاقبت على السودان منذ أكتوبر ١٩٦٤ (سقوط الحكم العسكري الأول) وحتى العهد الراهن (حكم الجبهة الإسلامية العسكري) ، ودور النخبة الحاكمة أو المؤثرة على الحكم في كل تلك الأنظمة .

وحين يتناول الجزء الأول الفترة التي أعقبت سقوط نظام عبود العسكري والفترة الديموقراطية التي أعقبتها ، ثم نظام مايو الذي يعزو الكاتب نشأته إلى أخطاء تلك الفترة .

يتناول الجزء الثاني الفترة التي تلت نظام مايو وما شهدته من تخبط قاد إلى الحكم الراهن .

للمؤلف

- **حوار مع الصفوة**
  دار النشر جامعة الخرطوم ١٩٧١
- **لا خير فينا إن لم نقلها**
  دار النشر جامعة الخرطوم ١٩٨٢
- **السودان فى النفق المظلم**
  دار آدم – مالطا ١٩٨٤
- **Nimeiri and the Revolution of Dis-may**
  Kegan Paul Int. 1984
- **الفجر الكاذب ، نميري وتحريف الشريعة**
  دار الهلال ١٩٨٦
- **The Government They Deserve**
  Kegan Paul Int 1986
- **The Role of the Elite in Sudanese Politics.**

النخبة السودانية
وإدمان الفشل

د. منصور خالد

الجزء الثاني

2014/255879

ISBN: 978-857-455-22-0

النخبة السودانية وإدمان الفشل

د. منصور خالد

الجزء الثاني

الساق
للنشر والتوزيع

إلى ذكرى رجلين

● إلي ذكري MOB، البرفسور محمد عمر بشير.

● قضى عمره الزاهر يحفر الصخر بقلمه «حتى» يتوحد السودان وترد حقوق المهضومين من أهله.

● وفى سبيل هذا لم يختته، فى قول الحق وجل، ولم يشب عزيمته وهن.

● ثم مات محمد و«فى نفسه شىء من حتى».

● إلى الأستاذ العميد يوسف بدرى.

● فرد لا أحد له بين أبناء جيل توارثته الحوادث وضرسته الأيام.

● ما تخشع رهبة فى أداء رسالتيه اللتين وهب حياته لهما؛ تعليم الناس وتحرير أم الناس.

● وفى أخريات أيامه وقف كالسيف وحده حتى لا يسود «باطلهم» على «حقنا».

● أبقاه الله.



إنتفاضة إبريل
والعودة للمربع الأول

عـــجـبـت لـمـن لـه قـّد وحَـــــدٌ

وينبـــو نبـــوة القـــضم الكهـــام

ومـن يجـــد الطريـق إلى المعـــالى

فـــلا يـذر المعطى بلا ســـئـــام

ولم أر فى عــيـوب الناس شـيـئـًا

كنقص القـــادرين على التـمـــام

(أبو الطيب المتنبى)



١٩٨٥ ـ ١٩٨٦
انتفاضة إبريل...
العربة التى قادت الأحصنة

حاجز الخوف وفصل الخطاب:

وشهدنا فى الفصل الماضى ما بلغه نظام نميرى من ضعف رغم كل مظاهر الجبروت، انتهى إليه من زراية رغم كل ظواهر القداسة، منخورًا كمنسأة سليمان أصبح. فمنذا الذى يُقدم على لكز الهيكل المتهافت؟ ومنذا الذى يتقدم لإزالة التمثال من قاعدته؟ ومنذا الذى، كما يقولون، يجرأ على تعليق الجرس فى رقبة القط؟ فمع كل عوامل ضعف النظام التى كانت بادية للعيان استمر خصوم النظام يتجادلون ويتصارعون فى أمور، حتى وإن افترضنا أهميتها النظرية، إلا أنها كانت غير ذات موضوع فى تلك الساعة. أشبه بفقهاء الزمان القديم كانوا؛ يتجادلون حول الملائكة: أذكور هم أم إناث فى الوقت الذى كان يقضم فيه الطاعون كل من حولهم، والطاعون أرأف حالا مما كان عليه أهل السودان فى زمان الطوارئ.

كان الكل يتقرب حدثًا من السماء فى حين كان الوضع فى انتظار سيراجيفوه أو قل تيموشواراه لتشغل الفتيلة، سيراجيڤو أو تيموشوار كانت هى اغتيال محمود محمد طه، الحدث الذى طعن السودان فى خاصرته، وطعن أهل السودان فى واحدة من أمجد خصائصهم التسامح. كان ذلك الحدث قمة لأحداث متتاليات من التحقير للرجال، والتشهير بالنساء، والتعهير للمبادئ السامية، وهل أسمى عند المؤمنين من مبادئ دينهم؟ فى ذلك التحقير والتشهير والتعهير لم يكن النميرى وحده، كانت معه النخبة المنتقاة، كان معه «الإخوان المسلمون» الذين سعوا لأن يجدوا للجنون نسبًا مع الدين وهم يتوسلون

بفقه التبرير الزائف. وكان معه الزئبقيون من العلمانى إسلاميين الذين دخلوا فى ديانة النميرى أفواجًا، كاذبًا وراء كاذب. وكان معه أيضًا رجال هم عدته وعديده فى تنفيذ أحكامه الجائرة المشتطة ومن هؤلاء من حُمل جثمان محمود الطاهر بأمرهم وتحت أعينهم ليدفن فى مكان قصى.

وحين صمت الكبار أمام ذلك الحدث تقية وخشية، أو تلهوا عنه لأنه صادف فى أنفسهم موقعًا لأن كثيرًا منهم لم يكونوا يشاركون الرجل أفكاره؛ برزت مجموعة أخرى تقول أما بعد، والنحاة يسمون أما بعد بفصل الخطاب. تجمع قلة من النقابيين وقلة من النقابات لتطالب بإلغاء قوانين سبتمبر وإيقاف تنفيذ الحكم على محمود). كان موقفهم شجاعًا لأنه تم وسيف ديموقليس مسلط على الرقاب، وليت النميرى كان ديمقليس، فالنميرى الإمام بزعمه، أصبح شيئًا أقرب إلى كاليقولا الإمبرطوار الرومانى الذى اعتراه العته فى أخريات أيامه حتى بلغت به الملوثة حدًا جعله يعين جحشا قنصلاً على إحدى الأمصار، نعنى بالجحش الحيوان الذى يمشى على أربع، لا الجحوش التى تمشى على قدمين، تلك عرفنا بعضها فى السودان ولما يستبد بالرجل الجنون بعد. تجتمع ممثلون لست من النقابات ليقولوا كفى؛ تلك النقابات الست كان لها قصب السبق فى تعليق الجرس فى رقبة القط، ثم زادت إلى ثلاث عشرة نقابة وقعت على مذكرتستنكر الحكم الجائر. ونبئنا من بعد سقط النميرى بأن بالسودان نيفا واربعين نقابة. ذلك هو الجو الذى ولد فيه التجمع النقابى لإنقاذ الوطن من بعد أن كانت هموم أهل النقابات، فى كل مجابهاتهم مع النظام، همومًا قطاعية: تحسين الرواتب وظروف العمل. كان هذا هو موقف النقابات فى أكثر المجابهات حدة: القضاة والأطباء؛ كما كان هو الحال عندما أتيح للنقابات التصاعد بمجابهاتهم الوظيفية غلى عمل سياسى هادف مثل إضراب القضاة والأطباء ثم تهديد المهندسين بالإضراب الذى تخلوا عنه لقاء وعد من بدر الدين سليمان بالنظر إلى مطالبهم بـ «عين الاعتبار».

وتتالت الأحداث من بعد اغتيال الأستاذ، وما توانت تلك العصبة عن ما همت به، مجابهة النظام جهارًا، وقيادة العمل المعارض فى أشد الظروف قسوة. وللمرة الأولى

انتقل العمل النقابى للخطاب السياسى، الخطاب الذى يدين السياسات الاجتماعية للنظام، ويعلن بأن الشعب قد قدم من التضحيات الكثير فى انتظار نتائج لم تتحق، ويندد بالحرب وبالسياسات الاقتصادية الحمقاء. وسرعان ما كشفت تلك المجابهة المتأخرة هشاشة النظام وكسرت حواجز الخوف، فالخوف ظاهرة نفسية.

وما الخوف إلا ما تخوفه الفتى وما الأمن إلا ما رآه الفتى أمنا

غاب أهل الأحزاب عن ذلك التجمع، و«الغائب عذره معاه» كما يقول أهلنا. عذر حزب الأمة هو ارتهان النظام للصادق وتربصه به، وما دق النميراى «القُراف» غلا ليخيف الجمل، أو كما قال بعضهم. أما الاتحاديون فقد كانوا فى صراع بين القيادة الداخل وقيادة الخارج، قيادة الشريف وقيادة الميرغنى. ونذكر أن وريث الشريف فى تلك المجابهات ـ بعد أن مات حسين على دينه فى الخارج ـ كان هو العم الشيخ الحاج مضوى، رجل بُلغ الثمانين «وما أحوجت سمعه إلى ترجمان». كان هذا هو الحال قبل أن يتناسل ورثاء الشريف بعد أن بلغوا حفير زياد، أى بعد أن أصبح حجاج هذا الزمان طاغية مخلوعًا. والشيوعيون، مع كل تعاطفهم مع الجمهوريين، كانوا بين شقى الرحى.. ففى المجاهرة بالوقوف ضد الحكم على محمود تأكيد على «إلحادهم» خاصة والشيوعيون، فى شرع النميرى وفقهائه، لم يبلغوا مرحلة التدين حتى يرتدوا عن دينهم، ومصير الملحدين معروف. ومن الجانب الآخر كان جل سعيهم هو التوفيق بين الأحزاب المتصارعة حتى تتفق على كلمة سواء، هذا كان هو الشغل الشاغل لصديقى محجوب عثمان، الذى كان هو وحزبه حريصين كل الحرص على الانتساب للسير العام الذى يحكمه قاسم مشترك أدنى. وهناك فى ركن قصى وقف «البعثيون» من بعد أن سعى النظام لتجريمهم وإلحاق تهمة الإلحاد بهم. أما الأحزاب الاخرى التى تناسلت كالفطريات يوم الهول العظيم فقد كانت تركض ركضًا، لا فى الشارع السودانى وإنما فى رحم الغيب. أخطر ما فى موقف الأحزاب الكبرى هو توزع مشاعر قياداتها بين رفضها لأفكار محمود، وخوفها مما ستقود إليه الدمومة التى انحدر النظام إليها. وموطن الخطر فى هذا الموقف هو ما ينبئ عنه من فقدان لمصداقية هذه الأحزاب عندما تتحدث عن الديموقراطية والحريات، فهناك

ثمة فرق بين أن تختلف مع رجل على رأيه مهما كانت درجة الاختلاف، وبين أن تدافع عن حقه فى التعبير عن ذلك الرأى حسب مقولة ڤولتير الخالدة. مصير هؤلاء وصفناه منذ زمان قديم: سيؤكولون كما أكل الثور الأبيض.

الجيش يقلب ظهر المجن

مسلسل الأحداث، فيما بعد رواه الرواة، وعاشه الناس وليس لنا فى ذلك ما نزيد أكثر من الإشارة إلى الآباء الكثر للنجاح وقد تواتر خبرهم بعد إدراكه. بيد أنا نقف قليلاً عند بروز الجيش إلى الساحة، الجيش الذى كان قائده عبد الرحمن سوار الذهب يحمل المصحف فى يده فى مسجد المظلات بعد صلاة الجمعة التى سبقت يوم الهول ويقول صادقًا مع نفسه: «أين سنذهب من هذه البيعة» أى بيعته لنميرى. كان الرجل ـ الذى أعرف ـ أكثر صدقًا مع نفسه وطبيعته من الذين سيروا المظاهرات المستضعفة من العلمانى إسلاميين يهتفون للثورة... ثورة مايو الظافرة ـ «بإذن الله». وأكاد أكتب عن الأخ سوار الذهب بكثير من الحر ليس فقط لما بيننا من علامة ماسة، وإنما أيضًا لإدراكى معاناته النفسية يومذاك وهو يتخذ قراره ذلك، تلك هى سيماء الصادقين. ليس هذا هو شعورى نحو غيره من كبار القادة ممن دخولا إلى رحاب الإسلام النميرى زيفًا ومخادعة ثُمَّ انفضوا عنه يوم أن حمى الوطيس. وهنا يفيد أن نتحدث قليلاً عن الذى كان يدور فى داخل الجيش من صراع تعود جذوره إلى أواخر السبعينيات، وأشتد أواره بعد مجزرة القيادات فى يناير ١٩٨٢.

لم يعرف الجيش استقرارًا طوال فترة مايو، فصراعاته الداخلية كانت انعكاسًا للصراع الخارجى. ظلت القوى السياسية المعارضة، على اختلاف مدارسها، تسعى لأن تخلف لها بؤرًا فى داخل القوات المسلحة إما لأحداث انقلاب تقليدى أو لدعم انتفاض شعبى. إلا أن الطوق الأمنى الذى أحكمه النظام على الجيش، والسند الشعبى الذى ظل يحرزه النظام بتحالفاته العديدة التى كانت تقوى من مركزه أكثر مما تفيد خصومه وتشيع البلبلة بين صفوف المدنيين والعسكريين قد قضيا على كل المحاولات بالفشل مما

جعل من الجيش الدعامة الراكزة للنظام خلال أعوامه الستة عشر. كان هذا هو حال انقلاب حسن حسين «الإخوانى»، والانقضاض العسكرى الذى قداه محمد نور سعد لحساب الجبهة الوطنية، ثم محاولة صغار الضباط الذين ينتمون إلى التيار اليسارى بقيادة المقدم خالد محمد فرح والرائد عمر عبد المجيد بهدف خلق نظام «أكثر ثورية» فى أواخر عام ١٩٨٣. ومن المفارقات العجيبة أن تلك المجموعة «اليسارية» ضمت ضابطًا صغيرًا هو الرائد إبراهيم شمس الدين الذى لعب دورًا هامًا، فيما بعد فى أكثر انقلابات السودان «يمنية».

كانت هناك ثلاثة تيارات ترسب وتعلو بين الفينة والأخرى داخل الجيش، الضباط الأحرار وهم تيار وطنى قديم يجنح إلى اليسار ولا يرتبط بالأحزاب إلا فى تحالفات ظرفية. أولئك كانوا، فى واقع الامر، هم الدعامة القوية لمايو فى أعوامها الأولى؛ والتيار الشيوعى الذى بلغ قمته فى يوليو ١٩٧١ إلا أنه فقد أغلب كوادره بعد أحداث يوليو وظلت القلة الباقية منهم محل رصد وترقب دائمين. والتيار البعثى الذى اشتد عوده بعد استقطاب أعداد لا يستهان بها من الضباط الذين ابتعثهم النظام لدورات تدريبية فى العراق، ثم إرسال لواء كامل للدفاع عن «البوابة الشرقية» إبان الحرب العراقية الإيرانية، وكان ذلك التيار على صلة وثيقة بتنظيم تحالف قوى الشعب السودانى الذى أشرنا إليه منذ قليل. أما التيار الأخير، فمع حداثته، فهو أكثر التيارات سرية بل باطنية، ذلك هو تيار «الإخوان المسلمين». وقد ساعدت اللوثة الدينية التى اعترت النميرى منذ سبتمبر ١٩٨٣ على التمكين لتلك المجموعة داخل الجيش بعد تجنيد عدد كبير من الضباط خلال الدورات التدريبية التى كانت تعقد فى المركز الإسلامى الأفريقى الذى آل أمره لـ«الإخوان». وكما أفاد «الإخوان المسلمون» من مواقعهم فى السياسة والاقتصاد والإعلام لدعم تنظيمهم خلال فترة الهوس الدينى فعلوا ذات الشىء فى الجيش.

وفى بداية عام ١٩٨٥ بدأ التيار الوطنى الغالب، الضباط الأحرار فى السعى لخلق جبهة عسكرية عريضة تدعم العمل الشعبى الذى بدأ متعثرًا لظروف موضوعية لا تخفى على أحد، إلا أن تشكك التيار القوى الآخر (التيار البعثى) فى أى عمل نقابى عقائدى

حال دون ذلك، بل إن البعثيين أخذوا فى إطلاق الاتهامات حول «الانقلاب العسكرى» الذى تدبره أمريكا كبديل للنميرى فى ذات الوقت الذى أخذ فيه التيار البعثى فى الجيش يعد العدة لانقلاب على السلطة شارك معهم فى تخطيطه آخرون، وقد ضمت تلك المجموعة من الضباط عثمان بلول، خالد الزين، محمد عثمان حامد، محمد عثمان كرار، وعبد الرحمن سعيد؛ ودعى للمشاركة فيه قائد كتيبة المظلات عمر حسن البشير بعد توصية من العميد كرار. وما كان من القائد المظلى إلا أن نقل ما أسر به البعثيون إليه إلى الأب الروحى للإسلاميين فى الجيش، اللواء الهادى المأمون الذى نصحه بالإتصال بالسلطات لأن التحرك تحرك «شيوعى» ولهذا نقل البشير «المعلومة» إلى فارس عبد الله حسنى فى آخريات مارس ١٩٨٥. تبع ذلك توجيه لفارس من قائده تاج الدين عبد الله بإحكام المراقبة على أولئك الضباط دون القبض عليهم. وبالرغم من أن هدف هؤلاء جميعًا كان هو الانقضاض على نظام مايو تماما كما فعل «المجلس العسكرى» فيما بعد، وبالرغم من أن واحدًا من المتآمرين (عبد الرحمن سعيد) قد أصبح سكرتيرًا للمجلس العسكرى إلا أن الفريق تاج الدين أصر على إعفاء من ألصقت بهم «تهمة» البعثية من الخدمة باستثناء كرار. ويذكر الناس للفريق أمرين يثيران الاستغراب، الأول هو إعادته للرائد إبراهيم شمس الدين للخدمة، وكان هو الضابط الوحيد الذى أعيد لموقعه من مجموعة صغار الضباط اليساريين التى كانت تتآمر لقلب نظام الحكم فى نهاية عهد مايو، والثانى هو استجابته لطلب الدكتور عبد السلام صالح بضم الطيب إبراهيم «سيخه» للسلاح الطبى بالرغم من التحفظ الأمنى ضده من أجهزة الأمن المدنية والعسكرية.

وعلى كل فقد أدت كل تلك المحاولات الانقلابية المتعددة إلى إحكام المراقبة على الطبقات الوسيطة والدنيا من الضباط من جانب قيادتهم. إلا أن انفجار الشارع بالصورة العفوية التى تم بها حمل المتبرمين من الضباط على البحث عن صورة أخرى يعبرون بها عن تبرمهم؛ تلك الصورة كانت هى استنفارهم لقواعد الجيش بأن تقوم بأشياء ثلاثة:

- رفض الخروج للشارع لضرب الجماهير.

- استمرار ضغط القواعد على القيادات حتى تستجيب لنداء الشارع.

- مجابهة جهاز أمن الدولة إن سعى لاستخدام القوة ضد الجمهور الأعزل.

من الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف إلى حالة ذعرى لدى هيئة القيادة لاحتمال وقوع صدام بين الجيش العاصى وبين قوى الطوارئ أو كتيبة الحرس الجمهورى التى خشى البعض من أن تقوم بعملية معاسكة. فى ذات الوقت ظل الاتصال بين نميرى ونوابه مستمرًا، فالبرغم مما كان يشاع عن أن النميرى قد خرج ولن يعود إلا أن «الإمام القائد» ظل يتصرف فى واشنطون وكأنه سيد الموقف. ولربما زاد من الانطباع عند الناس بأن رئيسهم قد ولى فرارًا حديثه لمجلة روزاليوسف قبيل سفره إلى واشنطون بأنه ينتوى قضاء إجازة قد تمتد إلى ستة أشهر. بيد أن نائبه الأول ظل على صلةمباشرة به عبر وزارة الخارجية وعبر السفارة الأمريكية فى الخرطوم ينبئه بتدهور الموقف، فى ذات الوقت الذى كان النائب الأول منذ مطلع أبريل حينما أبلغ قيادات الجيش بأنه ينتوى إعلان حالة الطوارئ فجاءه الرد بأن ذلك القرار سيقود إلى انقسام فى الجيش لا تحمد عقباه، مع هذا كانت نصيحة النائب الأول لمجلس الأمن القومى، ولقيادة الجيش، وللجنة الفنية لجهاز الأمن هى تفادى المواجهة مع الجماهير. وفى هذا الشأن نضيف بأن تلك اللجنة الفنية التى كانت توالى الاجتماعات خلال هبة الشارع العاصفة قد ضمت - من بين من ضمت - السادة عثمان السيد (نائب رئيس الجهاز) الفاتح الجيلى، عثمان عبد الله (مدير العمليات الحربية بالجيش) كما الطاهر، عباس مدنى (مدير البوليس) أحمد وادى (مدير السجون) فارس حسنى (رئيس الاستخبارات العسكرية من بين كل هؤلاء الرجال لم يناد باستخدام القوة إلا عثمان بن على وهو يُقرع الرطة لعدم استخدامها لها بل يطالبها بالضرب فى «المليان» أو على حد تعبيره بالإنجليزية «Shoot to Kill» ولكن ما إن سقط النميرى حتى أصبح اللواء «الضارب» وزيرًا للدفاع وصاحب أعلى الأصوات فى التنديد بعهد النميرى. وفى السودان ضعيف الذاكرة لم يذكر الناس رجالا مثل، أحمد وادى (مدير السجون) الذى قال ردًا على اللواء: «نحن لا نضرب أولادنا» أو عباس مدنى

(مـدير البـوليس) الـذى أبان للواء «الضـارب» بأن دور البـوليس لا يمكن أن يـكون «إطلاق النار على الشعب فى المليان».

كـان هذا هو موقـف عـسكرى واحد فـما هـو موقف القـيادات الأخـرى مما كان يمـور به الجيش، ناهيك عن مـا يغلى به الشـارع؟ خـمـسـة من قـادة المناطق جوبهـوا بمـوقـف يشـبـه العـصـيـان من قـواعـدهم فى ليلة الرابع من أبـريل إذا أبلغـتـهم بأنه إن لم تتحـز «هـيـئـة القـيـادة» بجانب الشـعب فـسيـتحـركون بمفـردهم. هـذا الشـعـور عم كل فـصـائل الجـيش الأخرى حتى تلك التى ظلت دومًا بمنأى من السيـاسة مثل سـلاح الطيران الذى لم يشارك من قبل فى تحركات العسكر السياسية باستثناء دور الرائد (طيار) الصادق محمد الطيب فى محاولة انقلاب كبيده فى نهاية الخمسينيات والذى كان يشـاع بأنه قد تم بتـدبير من الصاغ صـلاح سالم. ولعل لما الحق بهم فى حـرب الجنوب أثر فى هذا إذ بلغ عدد ضـحايا سلاح الطيران خـلال عام ١٩٨٤ وحده أربعة عشـر طيـارًا. وإلى صف الجيش انضم رجال الشـرطة يعلنون العصيان فى السـابع والعـشرين من مـارس ١٩٨٥ لأى أمـر لهم باسـتخـدام القـوة. ومن بيـن هؤلاء القـادة من تجـاوب منذ اللـحظة الأولى مع القـواعـد «المتـمـردة» مـثل فضل الله برمه وعبد العزيز محمد الأمين ومنهم من حُمل حملاً، حتى بعد أن أبان أنهيار النظام تمامـا، مـثل قائد وادى سـيـدنا. وكان جمـاع الـرأى عند كل قواعـد الجـيش المتـمـردة هوتأييد قيام نظام جديد تعددى ورفض أى توجه أيديولوجى للنظام الجديد.

يسـأل المرء أين وقفت هيـئة القـيادة من هـذا الانـدفاع الوطنى العفوى؟ أو تفـاعلت معـه وبادرت بقـيادتـه؟ أم جـابهـتـه بقـوانين الضـبـط والربط؟ باسـتـثناء سـوار الذهـب الذى كـان واضحًا فى مـوقفه كانت هيـئة القيادة بين بين؛ موقفـها ذلك هو مـا يعرفـه الفقـهـاء بالمنزلة بين المنزلتين، لا هـى الكفـر، ولا هـى الإيمان. فـمنهم من ذهـب إلى سـلاح المدرعـات، كـمـا أن منهم من ذهـب إلى سـلاح الطيـزان يثـنى رجالهـمـا عن ما هـمـوا به. ومنهم من لم يفـتح الله عليه عندمـا وفـد النائب الأول بصـحـبـة الفـريق سـوار الذهـب ليبلغ هيـئـة القـادة بأن قـد «قـضـى الأمـر الذى فـيـه تسـتفـتيـان» إلا بكلمـات مـهـزوزة: «الأمـر ليس بيـدنـا يـا سـيـادتك، الحكاية من الضـبـاط الـصـغـار ونحـن مـا عندنـا دخل فى المـوضـوع». ومنـهم من كـان يجلس

فى قاعة الاجتماعات برئاسة جهاز الأمن يتهم الشرطة بالتراخى فى تعاملها مع تظاهرات الشارع، كما ألمحنا، إلا أنه ما إن اتضح موقف قواعد الجيش حتى قرر أن يصبح رسولاً للضباط المتمردين إلى سوار الذهب لإقناعه بالإنحياز إلى الشعب، وكان ذلك فى الساعة الثانية من صباح يوم السبت السادس من أبريل حين اتصل ذلك الضابط العظيم بقائد المظلات «برمه» يدعوه لاجتماع فى مقر القيادة.

توجس المظليون خيفة فى بادئ الأمر إلا أن الرأى استقر بهم فى النهاية على أن يتوجه قائدهم إلى القيادة شريطة أن يتم الاجتماع فى مكتب اللواء الجعلى لما لهم من ثقة فيه. كما قرروا، فى حالة عدم عودة قائدهم (أى اعتقاله من جانب هيئة القيادة) حتى الرابعة والنصف من صبيحة ذلك اليوم، المضى بإذاعة بيان انقلابى شارك فى إعداده، مع آخرين، قائد المظليين، ونائب قائد سلاح الإشارة والعميد الهادى بشرى. ذلك هو الإطار الذى أخرجت فيه «هيئة القيادة» تحت ضغط كل القيادات الدنيا والوسيطة بيانها الذى تقول فيه: «حقنًا للدماء، وحفاظًا على استقلال الوطن ووحدة أراضيه نستولى على السلطة لنقلها للشعب عبر فترة انتقالية محددة». وفى ظل هذه المناورات لا يستغرب المرء أن ساد شعور من عدم الرضا فى صفوف الضباط وهم يرون قيادة التغيير وهى تضم قائدًا تأبى حتى الساعات الأولى من صبيحة السادس من أبريل تولى القيادة، وتضم نائبًا له رفض أن يمسك بزمام الأمور كبديل للقائد العام المتردد، وتضم مديرًا للعمليات يدعو لحصد الجماهير الثائرة بالرصاص، وتضم قائدًا لمنطقة يحمله ضباطه حملاً إلى سياته لكيما «ينحاز إلى جانب الشعب». من هؤلاء الضباط الغاضبين واحد كاد أن يحرك فيلقه ليعزل القيادة الجديدة ـ القديمة (العقيد صلاح حسن آدام من سلاح المشاة)، ومنهم من أخذ يدعو إلى انقلاب مضاد مما عرضه للمحاسبة (القائد الثانى للمنطقة المركزية، الكدور).

ثم ماذا بعد فى السودان؟

هذا عنوان لمقال كتبه الأستاذ/ محمد حسنين هيكل غداة انتفاضة أكتوبر فحسبه الناس تجنيًا على الشعب وثورته، وقد أثبتت الأحداث التى تآزرت عقب أكتوبر صحة ذلك

السؤال. بيد أن ذلك السؤال ظل قائمًا بعد عقدين من الزمان؛ فإن كانت فترة حكم عبود لم تزد على الأعوام الستة، وكانت مشكلات البلاد فيها على قدر كبير من اليسر إلا أن هذالم يكن هو الحال بالنسبة للفترة المايوة بكل توتراتها السياسية، وكل دعاواها العقائدية، وكل آمالها الطامحة وآلامها الدامية. وبالرغم من الشعارات التيانطلق بها الشارع عفو الخاطر فى أكتوبر ١٩٦٤ إلا أن التباين الفكرى بين القوى السياسية لم يكن بمثل الحدة التى كان عليها عشية سقوط النميرى بعد سنوات من الصراع المدموم والمحموم.

كحالها فى أكتوبر ظنت النخبة الطامحة بحزبييها ونقابييها بأن الوضع سيصبح عسلاً ولبنًا بزوال «الكابوس» والعودة إلى النظام الديموقراطى التعددى، أى بتبديل الأشخاص لا بالجوهر، ولعل أول ما يتجه إليه باحث، عند تحليله لأمور، هو أجندة التغيير التى جاء بها التغيير ما هى؟ ما هى عند الأحزاب التى أتيح لها ما لم يتح لها إبان معارضة عبود، لأن معارضة مايو كانت معارضة ذات أموال، ومؤتمرات، وصحف، وجيوش، وميثاق ممهور بالدم؛ كما كان لها كتب سوداء حول الفساد، تنذر بها. وما هى عند القوى الحديثة وأخص بالذكر النقابات لأنها، فى مواقعها المهنية والأكاديمية، أكثر التصاقا بمراكز المعلومات، وأكثر دراية بمناهج البحث والتحليل، وأكثر موضوعية فى الأحكام على افتراض أن أحكامها تقوم دومًا على الوقائع المثبتة وتستتهج أسلوبًا علميًا يحترمه الناس؛ وأهم دور لهؤلاء هو تحديد ماهية الخراب وحجمه وطبيعة إصلاحه وطرائق ذلك الإصلاح. ومبلغ ظنى بأنه لو كان هذا هو النهج فى الحالتين لما اشتجر الناس حول القيادة، نوعًا وشخصًا.

الذى شهده السودان غير هذا، شهد عوده على بدئه، عود «حليمة لقديمه». فالقيادة آل أمرها إلى أقل الناس إيمانا بدواعى التغيير. ولو كانت هناك قيدة طبيعية فرضت نفسها بحكم دورها القيادى فى التغيير لما استحقت «هيئة القيادة» العسكرية التى (لا علاقة لها بالموضوع «يا سيادتك») من شعب السودان بعد إنجاز الانقلاب العسكرى أكثر من كلمات ثلاث: «شكر الله سعيكم». أما أجندة التغيير فقد أضحت ميثاقًا أشبه

بدساتير السودان منذ الاستقلال، وثيقة تحاك فى عجلة على طريقة حياكة الملابس فى ليلة «الوقفة» والحائك هذه المرة كان هو السيد الصادق المهدى. كان ذلك بالميثاق أدنى فى تفصيله من ذلك الذى ظل يلهث به عز الدين على عامر فى لندن، ومحمد إبراهيم خليل وصحبه فى الكويت، وأمين مكى مدنى فى الخرطوم، وكان الأخير يغدو به ويروح قبل عام من وقوع الانتفاضة حتى على من هم السجون، والكل يتأباه لأسباب لا تمت إلى جوهره. بل كان الميثاق أدنى فى تفصيله من بعض ما دعت له الجبهة الديموقراطية لأساتذة الجامعة، الحل السياسى لقضية الجنوب، حماية البيئة. فى ذلك الشأن كتب الدكتور أمين مكى مدنى فى سلسلة من المقالات نشرها تحت عنوان: الفترة الانتقالية، الطريق والمصير يقول: «بالرغم من أنه لم يكن هناك خلاف حول بنود الميثاق المقترحة إلا أن قيادات بعض الأحزاب رفضت أن تلتقى مع فصائل أخرى من نفس الحزب على أى مستوى سياسى وذلك لأسباب منها السياسى ومنها الشخصى. ولعله من حسن الصدف أن معظم تلك العناصر اجتمع شملها ووافقت على العمل فى إطار الميثاق بعد الانتفاضة وكم استغرقنى التفكير وما زال على أثر ذلك على تطور الأحداث السياسية فى خلال الأثنى عشر شهرًا الأخيرة لو وقعت على الميثاق المقترح».

ما الذى قاد إلى هذا الموقف الردئ؟ قاد إليه التشتت، وغيوم النظرة ثم الزهو بالظفر الآتى؛ إذ كان واضحًا بعد بروز النقابات لأول مرة كقوة مصادمة للنظام وذات قدرة فى تعبئة قواعدها لاتخاذ موقف موحد أن شعورًا من الزهو قد انتابها للحد الذى ظنت فيه بأنها قادرة على كتابة الفصل الأخير فى تلك الرواية بمفردها. وقد ضاعف من زهوها فشل النظام فى تجييش «قوى الشعب» لترد على هبة النقابيين، فموكب النظام الذى أسمته أجهزة الإعلام موكب الردع كان هزيلاً. تلك كانت هى الظروف التى قادت إلى خروج الناس فى موكب الثالث من أبريل، نقابات وأحزاب «وشماسة» بعد أن فجرته النقابات، كما قادت إلى ظن النقابيين بأنهم يمسكون بالكرت الأخير مما قادهم إلى المطالبة بنصيب الأسد فى الحكم الجديد، ستون بالمائة من المقاعد ولتقتتل الأحزاب والجيش على ما تبقى. أما الحركة الشعبية فلا نخالها كانت فى حساب حلفائها

الطبيعيين ناهيك عن غيرهم. ويقول الرواة بأن ذلك الزهو قد بلغ حدًا جعل التجمع النقابى يتعامل مع قادة الأحزاب وكأنهم متسولة سلطة، تُركوا على الأبواب أكثر من مرة لأن «لجنة التجمع» كانت فى اجتماع تناقش فيه المستقبل. ولربما كان هذا هو السبب الذى حمل واحدًا من أهل الأحزاب، عمر نور الدايم، على أن يغلظ فى الحديث مع النقابيين فى أول اجتماع بين الطرفين يبين مدى الأزمة. وكيف لا يغلظ فى قوله والسؤال: «وين كانت الأحزاب؟» تم ذلك الاجتماع فى منزل الأخ عبد الرحمن إبراهيم قبل يوم واحد من سقوط النظام، وهذا هو حد ذاته، يبين مدى الأزمة؛ وشارك فى الاجتماع من النقابيين عبد الله عباس عن أساتذة الجامعة، عمر عبد العاطى عن المحامين، عوض الكريم محمد أحمد عن المهندسين، عبد العزيز أحمد دفع الله عن التأمينات، عبد الرحمن إدريس عن الأطباء؛ كما حضره من أهل الأحزاب إبراهيم حمد وسيد أحمد الحسين عن الحزب الاتحادى الديموقراطى، عمر نور الدايم وصلاح عبد السلام عن حزب الأمة، ومحجوب عثمان عن الحزب الشيوعى. من عدا هؤلاء من الأحزاب والنقابات كانوا بارزين بغيابهم، فـ«الطاغية» لم يصبح بعد مخلوعًا.

فى ذلك الاجتماع طالب النقابيون بنصيب الأسد فى «التركة»، أن يكون منهم رئيس الوزراء و٦٠٪ من الوزراء بجانب ٤٠٪ من الهيئة التشريعية. لم يدر بخلد القوم بأن السلطةالتشريعية ستئول إلى ورثة نميرى «الشرعيين» الذين كان بعضهم يتظاهر ضد جماهير التجمع وكان بعض آخر يدعو لحصد تلك الجماهير بالرصاص. وفيه أيضا سأل النقابيون أهل الأحزاب: «وين كانت الأحزاب؟» والسؤال خاطئ لأن الذى كان يسعى الناس لاسقاطه هو نظام مايو، وهو نظام يعود تأريخه لعام ١٩٦٩. ولو انطلق الذين يخططون للمستقبل، فى تخطيطهم ذلك، من هذه الحقيقة التاريخية البسيطة لما استنهكوا طاقاتهم فى تبادل الملامة. فالسؤال: «أين كنتم فى الأسابيع الأخيرة؟» يستتبعه سؤال: «وأين كنتم أنتم فى الأسابيع الأولى؟» مثل هذا الحوار كان سيقود المجتمعين إلى التبصر فى القضايا الحقيقية، ما الذى جاء بمايو أساسًا وساق النقابيين والقوى الحديثة لتلتف حولها فى البداية؟ وما الذى حمل الأحزاب لأن تتناسى «نضالها» من أجل

الديموقراطية وتقبل بأطروحات الحزب الواحد، بل وينخرط بعضهم فيه ويؤدى القسم لدستوره؟ فى إطار هذين السؤالين تتفجر قضايا، وتتقدح آراء يتبين معها كل طرف أين تنكب الطريق.

هكذا بدأت ثورة الشعب... تفجر بها الشارع فى عفوية طليقة، وانتفض بها الشارع فى عفوية طليقة، وقادها الشارع فى عفوية طليقة... عربة تقود الأحصنة. ما أعجب أمره شعب السودان! ولكن ما أن انفتحت بوابات الخزان حتى تلاطمت الأمواج وسالت مياه ثرة تحت الجسر. توالدت القوى السياسية (وقد أخذنا نسميها فى أخريات أيامنا بالفعاليات) وتناسلت النقابات كالفطريات، وبرز المزايدون لصوص الثورات ليتراجع فى خطوهم كثر ممن جاهروا بالقول يوم أن كان للحديث ثمن؛ هؤلاء أسماهم صحابهم بصدق متصوفة الثورة. لو وقعت تلك الانتفاضة فى أمريكا لقال قائل لأهل الحديث المجانى: «ضع لسانك حيث وضعت دولارك» Put Your Mouth Where Your Dollaris أغلب هؤلاء تدافعوا إلى مقر «قيادة الثورة» فى النصف الساعة الأخيرة بعد أن تصدى للنظام غيرهم، وصاغ الميثاق غيرهم. جاءوا لتوقيع ميثاق دعى صاغته كل من يؤمن به من أحزاب للتوقيع عليه، وكان هؤلاء المستردفون هم أعلى الناس صوتًا فى الانتفاضة.

لا عجب أن تتالت المشاهد المزرية المؤسية من بعد، فذاك هو الذى تقود إليه المزايدات. أنقل من مقال لصديقى أمين مكى فى سلسلة المقالات التى أشرنا إليها قوله حول تشكيل الحكومة: «اتسمت الفترة باستعراض أسماء المرشحين فى غيابهم والتعرض والتشكيك فى انتمائهم السياسى والحزبى بل وأمانتهم وحتى وطنيتهم وعمالتهم للدول الأجنبية وسلوكهم الشخصى، ولم ينج من ذلك بعض من تم تعيينهم فى المجلس بمن فى ذلك كاتب هذه المقالة». وأمين رجل على قدر كبير من السماحة ولهذا لم يقل بأن الذى كان يطعن فى مسلكه الشخصى ويتهمه بالعمالة زميل له فى المهنة كان يطمح فيما هو أكثر من الوزارة؛ دوافعه كانت هى الغيرة المهنية من زميل قانونى فاتك فى مهنته؛ وكانت هى الغيرة السياسية من رجل تصدى للطغيان فى عنفوانه حين كان رفيقه الطامح هذا يتقاضى ثمن مهادنته لذلك الطغيان بالصكوك النميرية؛ وكانت هى الغيرة الشخصية من

رجل يحسن الكتاب والخطاب فى مجالس صنع القرار القصية والتى لا يظنن راشد بأن للسودان سبيلاً للنهوض من كبوته دون التعامل معها، وصاحبها هذا الذى أراد أن يجعل من نفسه وزيرًا أول هو رجل لا يحل عقدة ولا يكفى فى أمر فيما هم به الناس من أمور.

كان القوم، يومذاك، يشتجرون حول تكوين الحكومة، أوتوزيع الأسلاب، هم يريدونها حكومة تضم خمسة عشر شخصية وطنية مستقلة (عن ماذا؟) عرفوا بالنزاهة والخبرة ولم يعينوا فى وظائف دستورية. دفع الناس، وأهل الأحزاب بوجه خاص للحديث عن «حكومة مستقلين» بروز أحزاب تطالب بنصيبها من الكعكة الوزارية: الحزب الاشتراكى الإسلامى، الحزب الناصرى، اللجان الثورية، البعث بشقيه وهلم جرا، أو كما قال. واحد من هذه الأحزاب رئيسه وأمينه العام هما جمعيته العمومية، أى هزل أكثر من هذا فى ساعة الجد.

وأذكر لقائى مع الدكتور مصطفى طلبة مدير برنامج الأمم المتحدة للبيئة غداة إعلان التشكيل الوزارى فى السودان، وكان ذلك بلندان. سألنى الرجل عن الحكومة الجديدة فأنبأته بشأنها فما كان منه إلا أن شخص ببصره وقال: «أُمال فين يحيى عبد المجيد وفين جعفر كرار؟». قلت فى عفوية: «يحيى فى مكتبه يرسم الخرائط، وجعفر - فيما اعتقد - يرتدى عباءته ويحمل عصاه متجولا بين سلامة الباشا وحلفاية الملوك يعود المرضى ويعزى فى الأموات. أشير لتلك القصة لمغزاها، فلربما لا يعرف الصديق طلبه آخرين هم أمثال ليحيى وجعفر من أبناء السودان، وهؤلاء كثر. مغزى القصة هو اتجاه نظر الرجل، أو ما اتجه، إلى مشكلات السودان الحقيقية التى لا سبيل لحلها إلا بأن يتفرغ لها القادرون، فمشكلات السودان صارت مشكلات بقاء، الرخاء والطفرات الإنمائية أصبحت ترفًا يتلهى به الذين لا يلامسون الواقع. ومثل هذه النظرة للأمور وللرجال أدعى عندما يقول نظام جديد بأنه ما جاء إلا لينقذ وطنا معطوبًا نازفًا فى فترة عام واحد. مثل هذا الاستنقاذ لا يستطيعه إلا ذوو الدربة والدراية، ولكن كيف يتأتى هذا فى غيبة المنهج، ومع انعدام المعايير الموضوعية لتقويم الرجال، ومع الذهول الكامل علن الأولويات، ثم مع سيادة النظرة الدهماوية على العمل السياسى عند من ركبوا الموجة فى الساعة الحادية عشر ليجعلوا من أنفسهم صناعًا للملوك.

قاد هذا الأسلوب ايضًا إلى تناقض غريب فى الأحكام فقد جاءنى من ينبئ باعتراض البعض على ترشيح الصديق فخر الدين محمد وزيرًا للخارجية، وكان هذا البعض من بنيه الذين تحذقوا على يديه، وما قطعت أعناق الرجال إلا المطامح. دعوى هؤلاء كانت أن فخرًا قد عمل نائبًا للوزير فى عهد مايو. حزنت وعجبت؛ حزنت لأنه لو أراد أهل السودان حذاقيًا فى الدبلوماسية لما وجودا خيرًا منه. وعجبت لأن نفرًا آخر من «صناع الملوك» هؤلاء لم يجد غضاضة فى تعيين رفاق فخر الدين من نواب الوزراء فى العهد الغابر ورزاء فى عهد ما بعد مايو، نائب الوزير محافظ السودان الذى أضحى وزيرًا للمالية، ونائب الوزير رئيس مؤسسة الدولة التجارية أصبح وزيرًا للتجارة. وإحقاقًا للحق أقول إن السفير إبراهيم طه ايوب كان من أكثر الناس امتعاضًا لما صنعه بعض صحبه ولهذا ظل يلاحقهم يومين بالبرقيات مقترحًا أن يكلف بوكالة الوزارة فهو بها أدرى وعليها أقدر، ولكن قيل له لا تفسد علينا الترتيب.

هكذا ولدت الحكومة الجديدة، جاءت ببعض من خيرة الناس الذين زكتهم أهليتهم وزكاهم نضالهم كماجاءت بآخرين لم يعد يذكرهم الذاكرون؛ جاءت بهم إرضاء لمن لا يستأهل الاسترضاء، أو تهيبًا من ابتزاز المبتزين، أوخضوعًا لمعايير خاطئة من أساسها (قبول أى ضخ ترشحه نقابته بصرف النظر عن قدراته الذاتية) أو تجاوزًا للأسس المرتضاة لاختيار الوزراء قفلا للباب «البيجيب الريح» كترشيح الوزراء المايويين الجنوبيين (وكأن ما يصدق على الجنوبى لا يصدق على الشمالى). ولا شأن لكل هذه الأسباب بالقضايا التى أريد لهؤلاء الرجال التفرغ لحلها؛ أقول الرجال لأن المرأة لم تكن فى حساب الحسابين.

القوانين المشئومة... والخطيئة الأولى

ولنترك الأشكال والهياكل والشخوص لنأتى إلى الجوهر، إلى السياسات، إلى قضايا السودان المحورية التى كان لابد أن يتجه إليها النظام إلى حلها من ساعته الأولى. فمع صحة القول بأن الانتفاضة التى قامت بإسقاط نظام مايو لابد أن تبدأ بالعمل على

تصفية سياسات ذلك النظام (حتى لا يلهينا المتنطعون بالقول بأن أولى واجبات الثورة هو «تصفية آثار مايو») إلا أننا سنرى ما آل إليه ذلك الشعار فى غيبة الوعى والبصر بجوهر الأشياء. فأجندة «التصفية» هذه لابد أن لها أولويات لا تخرج عن قضايا السودان المحورية؛ كيف عالج نظام مايو هذه القضايا وإلى أين انتهى بها؟ وكيف يمكن للنظام الجديد أن ينقذها من تلك النهاية؟. من تلك الأولويات وحدة الوطن التيمزقها النظام بقوانينه الجائرة وحربه الملعونة؛ ومنها بناء الاقتصاد الذى دمرته سياسات بعينها تدميرًا حتى أصبح مشكل السودان هو البقاء لا النماء، ومنها وضع الأسس الثابتة لبناء سودان جديد يعكس نظام حكمه الطبيعية التعددية لمجتمعه بدلاً من نظام الحزب الواحد الذى نظن بأن أخطر نتائجه هى التدمير النفسى لا التدمير المادى. فمثل ذلك النظام قد يكون أكثر قدرة من غيره على البناء المادى؛ فالذى بنى إيطاليا الجديدة هو موسولينى، والذى بنى أسبانيا الجديدة هو فرانكو. كل ما تبقى لا يعدو أن يكون إضافات داخلية أو بعد خارجى، ظل لما هو بالداخل، ولا تغنى الإضافة عن الأصل، ولن يستقيم الظل والعود أعوج.

أول ما يتبادر إلى الذهن هنا هو قوانين سبتمبر المشىءومة التى لم يتورع النميرى عن تسميتها بالخازوق وهو يباهى القول فى أبى ظبى قبل عامين: «ده خازوق غزيته وما فى زوال غيرى بيقدر يقلعه». وقد أحسن التجمع فعلا عندما دعا إلى إلغاء تلك القوانين، ولكن هل كان حقا هو سيد الموقف؟ لا نظن ها، فالأحزاب الكبرى لم تشاركه الرأى، واحد منها أعلن تجميد عضويته فى التجمع وهو يورد بوضوح، كواحد من الأسباب «فرض رأى الأقليات اليسارية رأيها على التجمع مثل مذكرة إلغاء قوانين سبتمبر دون إجماع على ما ورد فيها» كان ذلك هو موقف الحزب الاتحادى الديموقراطى. أما الحزب الآخر، حزب الأمة، فقد آثر الحديث عن قوانين إسلامية بديلة وأدان ما أسماه إقاحم الحدود الشرعية على القونين التى مآلها «مزبلة التأريخ» إلى تفصيلات وتفصيل للتفصيلات مثل عدم شرعية إقامة الحد على غير المسلمين، وإنكار تعميم الجلد، وإطلاق يد القضاة فى الاجتهاد، وإلغاء الفوائد المصرفية دون إيجاد بديل لها، وبطلان

إحلال الزكاة محل الضرائب. ثم الدعوة لنص دستورى يجعل «لاشريعة مصدر التشريع كذلك العرف الذى لا يتعارض مع أصولها». ومع هذا صحب طرح حزب الأمة يومذاك نص كان من الممكن أن يجد فيه الناس مخرجا إلا وهو «تطبيق العقوبات بموجب القوانين القديمة لحين صدور تشريع متكامل».

بيد أن محنة التجمع الكبرى لم تكن هى الأحزاب وإنما هى قياداته التى جاء بها للحكم وهو أدرى - أو هكذا يفترض - بأين كانت تقف هذه القيادات من القوانين المشىءومة يوم صدورها، تلك كانت هى الخطيئة الأولى. كانت هذه القيادات منطقية مع نفسها وموقفها عندما تراخت فى الإلتزام بما دعت له قاعدتها السياسية الفرضية. وقد أدى هذا التراخى، من جهة، والغموض من الجهة الأخرى، إلى حملات من الابتزاز كان يمكن أن تجوز فى غير ذلك الزمان. من تلك الحملات ما جاءت به جماعة العلماء من دعوة لقيام «لجنة متخصصة فى الشريعة الإسلامية لصياغة قوانين إسلامية فى الجنايات والمعاملات مع الإبقاء على الأحكام القائمة الآن والعمل بها حتى يكتمل التقنين». وذهب العلماء غلى قول يذكر المرء بمحاكم الطوارئ، «أن عدم العمل بالأحكام الشرعية كفر أو ظلم أو فسوق وأن رفضها بأى صورة وخاصة الحدود ردة بالإجماع تبيح الدم وتمنع الإرث؟». قلت لنفسى ما الذى كان سيصنعه هؤلاء الأجلاء لو جاء النميرى وألغى قوانيه التى يحدثنا «العلماء» بأن إلغاءها «كفر أو ظلم أو فسوق»، مبلغ ظنى - بل يقينى - بأنهم كانوا سيتصدرون المجالس للفتيا برد غربة الإسلام تمامًا كما فعلوا يوم أن باركوا ثورة مايو الاشتراكية فى مطلعها بحسبانها استجابة لإرادة العزيز القدير.

ذلك هو الزمان الذى قررنا أن نعود فيه للقلم، فما آذى الدين إلا أن يترك أمره لمن حسبوا أنفسهم ضلالاً لله على الأرض، وما آذى الدنيا إلا الذين يعيشون معنا بجسومهم فى هذا العصر وعقولهم مشدودة إلى القرن الخامس عشر. إن الذى نهضنا لمحاربته فى منتصف الستينيات، تماما كالذى اندفعنا نحاربه فى بداية الثمانينيات كان هو الإرهاب الفكرى باسم الدين. فلا عجب أن استنهضنا للنزال الفكرى الاستنباط الفج للأحكام وما وراءه من ابتزاز ومناورات «إخوانية» عقب سقوط النميرى. ممارسة الابتزاز جاءت، هذه

المرة، تحت شعار مستحدث هو الحفاظ على التراب والتراث، أو ما أسموه بأمان السودان؛ وذلك أمر انجرف فيه حتى رئيس وزراء الانتفاضة الدكتور الجزولى. ورعى الله الفتى الجنوبى الذى كتب يعلق على حديث «حكيم» الانتفاضة بقوله: «أن بيان الوزراء يذكر المرء بأحداث الأحد الدامى (٤ / ١٢ / ١٩٦٤) لأن لغة البيان تعمدت تعبئة الأطفال والنساء بأسلوب استفزازى مثير يفصل بين المواطن وظله». وأثبتت الأحداث أن تلك الدعوى ما هى إلا وجه آخر للهوس الدينى السبتمبرى وفكره الملتاث.

لم يمض كبير وقت حتى أعلى بعض هؤلاء راياتهم الحقيقية وهى نفس الرايات التى أعليت يوم أن كانوا العميرة الراكزة لشعوذة سبتمبر والتى لم يستحيوا من نعتها بالصحوة الإسلامية. وكأنا بالقوم، بالرغم من زوال ذلك العصر الحجرى السياسى، ما انفكوا يتداولون أباطيله، ويحيون تحت وطأة تخاييله، وينتقصون حقوق غيرهم من عباد الله المسلمين إلى درجة إنكارهم على البعض دينهم لا لسبب لأن هذا البعض لا يشاركهم رأيهم الافين حول الدين. ذلك هو الداء العضال الذى غرس النميرى فيروسه فى سبتمبر ١٩٨٣ ثم تواظبت على الناس من بعده الكروب. ولهذا لم نجد بدا من الكتابة للتنبيه إلى مغبة ذلك الهوس فى مقالات عديدة نشرتها جرية الصحافة السودانية تحت عنوان «الوعد الحق والفجر الكاذب» مقدمين لذلك بالقول بأن الهوس الطاغى الذى نعيش قد «انطلق من عقاله منذ عام ١٩٨٣ ثم أخذ فى الاستشراء حتى وصل ذروته فيعام ١٩٨٤ وحتى كاد أهل السودان يطالبون بإثبات إسلامهم». وما أردنا بما كتبنا يومذاك إلا أن نثير، فى لابداية، جدلا موضوعيا حول العقيدة الدينية كقوة فاعلة فى تأريخ الشعوب ـ كل الشعوب ـ والدور الإيجابى الذى يمكن أن تلعبه فى مجتمع كالمجتمع السودانى ثم ننبه، من بعد، إلى المخاطر التى تحيط بالتطرف الدينى فى المجتمعات التى تتعدد فيها الأديان مثل مجتمعنا.

وكم كانت دهشتنا كبيرة عندما تكالب علينا «الصحويون» المزعومون، مع كل ما أنفقنا من جهد فى البحث، تكالبوا لا بالحوار الذكى بل بالقذف منتن الريح وكأن الواحد منهم كان يفسو بقلمه. ونعترف بأن تلك الحملة لم تشقنا بل أشجتنا إذ زنا بعد إطلاعنا على

ما كتبوا، بأن القوم أهل سوء؛ كما فطنا، بعد إمعان النظر فيما كتبوا، إلى أن فسوهم اللفظى ذلك هو أفصح تعبير عن العرى الفكرى. فلو كان للقوم رأى ضديد سديد لجابهونا به، بدلا من لغو لا يثرى الحوار أو يفيد القارئ. مثال هذا اللغو كتيب دبجه واحد من هؤلاء استهلك ثلثيه فى رواية ملهوجة، واستعراض غير محكم لسيرتنا الذاتية، لم ينج منه حتى الأموات مثل عبد الله بك خليل وجمال محمد أحمد. ولا مرية فى أن صانع ذلك الكتيب وإضرابه «المعمعمة» أفكارهم رجال لا تطيق عقولهم حمل المفهومات وإلا فلما اندفعوا إلى مثل ذلك التلاحى، ولكن ما حيلتنا مع أناس يفكر الواحد منهم بظلفه. لا أظلم هذا النوع من البشر أن قلت بأن الرأس عنده ـ حتى وإن كان من الناحية المورفولوجية هو مستودع الدماغ ـ لا يخدم من الناحية العملية إلا غرضا واحدًا، كونه آلة تُلف حولها العمامة.

وعلى أى فقد تنكب الرجل وصحبه الطريق لأن كاتب هذه السطور ليس ممن تروعهم المزايدة فى الدين أو يخامرهم خوف من الإرهاب الفكرى باسمه، فما كان دينه يومًا دين تصنع أو محاكاة، ولولا الخشية من أن نعتزى بعزاء الجاهلية لقلنا لهم بأنهم يجادلون رجلاً ورث الدين عن آباء وأجداد كانوا برازخ يقين ومنارات هدى، كما كانت مجالسهم مدارس علم يتحلق عندها الأحبار، ويحدق بها الأخيار؛ وليس من بين أولئك من جاء إلى الإسلام عبر المضاربة والمرابحة والمزارعة شأن من جاءوا إليه بآخرة. كما ليس منهم من اتخذ دينه معبرا للغنى والسلطان، فغناهم غنى النفس، وسلطانهم هو البعد عن السلطان. كان طريقهم إلى الله هو الطريق النهوج، اختبوا إلى ربهم بعد أن حلبوا أشطر الدهر زمانًا فما لقيوا فى الحياة غناء فتركوها إلى عشق ربهم كرهبان مدين، وذاك هو العشق الإلهى الحق؛ عشق الواجدين بملكوت السماء.

لهذا قلنا ونقول لأولئك المزايدن: إن كان الذى تنشدون هو الحوار الذكى فقد حاورناكم من قبل فلم تجيئوا إلا باللغو، ولم نأبه للغوكم. وإن كان الذى تبتغون هو الإرهاب فقد ارهبتم، ولم نرهب بكم أو نخاف طغواكم. وإن كان الذى تريدون هو الاستئثار بالدين فسنقول لكم: هلموا نقاضيكم جميعًا، أينا أقرب إلى الله. ونحن أقرب

غليه، مع كل ما نعترف به من معاصى لأن معاصينا لا تشمل الكذب فالمسلم لا يكذب، ولا تشمل المخادعة باسم الدين لأن المسلم لا يخادع بدينه، ولا تشمل التهليل لإراقة دم المسلم بغير حق لأنه دم يالحق سافكه إلى جهنم. أما إن كان الذى يريدون هو الاصطلاح مع الناس على ما يفضى بالناس إلى الخير فما أحراهم بأن يكونوا أكثر رفقًا بأمر الدين، فالدين متين لا يوغل فيه إلا برفق. ما أحراهم بالرفق إن لم يكن لشىء، فأقل شىء بسبب الحياء. أولاً يخدش حياء المسلمين أن الدولة التى ترفع راية الصحوة الإسلامية لا تجد ما تستغرق نفسها فيه غير القطع والجلد وتكفير الخصوم فى نفس الوقت الذى يتضور فيه جوعا مئات الآلاف من المسلمين الذين يستظلون بلوائها دون أن يجدوا لهم غوثا ونصيرا إلا عند كاريتاس، وأوكسفام، واللوثرين. ونزعم بأن هذه الأسماء التى تعرف عليها أهل السودان فى شرقه المسلم وغربه المسلم قبل جنوبه الوثنى ليست هى أسماء لفرق من أهل السنة والجماعة.

ولكن ما الذى يطغى هؤلاء الأدعياء على عباد الله المسلمين بعد أن باءوا بالقدح الأخيب فى كل ما صنعوه؛ ودوننا تجارب ثلاثة أثبتوا بعد كل واحدة منها أنهم قوم لا يصبرون على مكروه ولا يشكرون الله على مِنة. ففى البدء دعوا لإسلام يقوم على التراضى فى الستينيات ولما استبان لهم أن فى تناقض السياسة الحزبية ما يمكنهم من إلغاء بعض خصومهم من الخارطة السياسية لم يتوانوا عن تفريخ المؤامرة التى وأدوا بها الحزب الشيوعى ووأدوا معها الديمقراطية. ثم دانوا من بعد لنظام مايو بدستوره العلمانى، وكان ديدنهم فى نشر الإسلام فى رحاب ذلك النظام المنتسب للاشتراكية والعلمانية هو التدرج. ولكن ما أن اعترت النميرى تخاييل الخلافة حتى كانوا هم أصحاب القدح المعلى فى الدعوة لأسلمة كل شىء حتى أصبحت عقيدة جيش السودان هى الجهاد، وللجهاد فى الإسلام معنى ومدلول لا يملك واحد منهم الشجاعة الأدبية أو الأمانة الفكرية فى أن يدافع عنه داخل السودان، ناهيك عن خارجه. وذهبت تلك اللوثة ليجيئ بعدها نظام جديد يقوم على التعدد، فكانوا فى الصفوف الأولى من بين دعاة التراضى مرة أخرى بل خرجوا على أهل السودان بميثاق نسبوه إلى «القومية» لا

«الإسلامية» كما دعوا فيه إلى حكم يبيح الولاية على المسلمين لغير المسلم. ولكن ما لبث أن تهاوى ذلك النظام وحل محله نظام آخر جاءوا به أو انضموا إليه حتى كشروا، مرة أخرى، عن أنيابهم «المقدسة» والتى لم يسلم من قضمها مسلم أو نصرانى. وهكذا حالهم ما تمسكونا إلا ليتمكنوا، وما تمكنوا إلا ليطغوا. ولا يمكن لدين الله أن يكون بهذه الدرجة من التلون ومن الحربائية.

كوكادام.... موت أمل

كان ذلك هو الامتحان الأول الذى عجزت انتفاضة الشعب عن اجتيازه، ولا شك فى أن اجتيازه كان سيعين كثيرًا على تخطى حواجز عديدة تعيق المسيرة نحو الوحدة الوطنية الشاملة. ومهما كان من أمر القوانين الممزقة المشيءومة فما الذى صنعه النظام الجديد لوقف نزيف الدم؟ هذا موضوع شابه لغط وتخليط، أكثره حول موقف الحركة الشعبية من النظام الجديد. وما فتئ الناس حتى يومنا هذا يتساءلون: لماذا لم يحضر جون قرنق؟ أو يتقافزون بالسؤال إلى نتائج لا تفضى لهان بالضرورة، مقدماتهم «لو كان جون جه ما كان ده حصل!» ترداد هذا السؤال بصورة تشبه الابتذال تكاد تذكر المرء ببعض الأغانى الهابطة: «مالو ماجا، مالو ماجا» كان يعكس فى جانب منه أملاً كبيرًا فى الحركة الشعبية لتلعب دورها فى دعم الانتفاضة، كما يعكس، فى جانب آخر، قدرًا غير يسير من التمركز فى الذات لدرجة أعشت العيون عن إبصار الحقائق.

كان واضحًا منذ البداية أن جميع القوى السياسية الشمالية، فى اليمين واليسار، قد انطلقت فى نظرتها إلى الحرب التى كانت تدور رحاها فى الجنوب من منطلق تقليدى، ليس أدل على ذلك مما جاء به ميثاق الانتفاضة: «حل قضية جنوب الوطن فى إطار حكم ذاتى إقليمى يقوم على أسس ديموقراطية بموجب صلاحيات محددة تحقق المشاركة الحقيقية لكافة القوى السياسية الممثلة لجنوب الوطن». ومن حق الناس أن يتفقوا ويختلفوا مع الحركة الشعبية فى اطروحاتها ودعاواها، ولكن لا يملك أحد أن يقسرها على أن تنظر للقضايا بمنظاره. فمنذ يومها الأول أعلنت الحركة بأنها حركة قومية التوجه وإن كانت قد نشأت فى الجنوب. ومنذ يومها الأول أعلنت الحركة بأنها ترفض

النظر لقضية الجنوب كنزاع بين الشمال والجنوب لأن هذه النظرة قد قادت إلى استقطاب اكتوى السودان بناره وأضفى على الصراع ضلالاً عرقية ودينية ضاعت معها معالم الظلم الاجتماعى الذى هو أس المشكلة. وفى سبيل هذين الهدفين أراقت الحركة دماء بعض أبناء الجنوب قبل أن تلتحم فى صراع دامى مع الجش، كما أعلنت، منذ يومها الأول، بأن الحل الجذرى للمشكل السودانى أمر لا يتأتى إلا بوقفة تاريخية يراجع فيها أهل السودان حساباتهم، وينظرون فيها إلى داخل ذواتهم، ويتصالحون فيها مع أنفسهم حول ما يجمع بينهم. هذا هو ما أسمته الحركة بالمؤتمر القومى الدستورى الذى تارك فيه كل القوى الوطنية بما فيها الجيش؛ وذلك هو كتاب الحركة عن سبل الإقبال على معالجة المشكل السودانى، وهو كتاب فى متناول الجميع.

من جانب آخر فإن القشة التى قصمت ظهر البعير وحملت جون قرنق وصحبه من العسكريين الذين أقسموا يمين الولاء للنظام المايوى وعملوا تحت إمرته سنين عددا على حمل السلاح من جديد كان هو موقف النميرى من إتفاق أديس أباب بكل ظلاله، وتبرمهم بالقيادات الجنوبية التى تواطأت معه أو صمتت على غلوائه. ولم يكن الساسة الجنوبيون وحدهم هم الذين انخذلوا أمام خرق النميرى لدستوره وميثاقه، فمع هؤلاء كان هناك شماليون، منهم من افع عن الخروج عن الدستور بالقنا والصوارم بل حسبوا ذلك الدفاع جهادًا فى سبيل الله. تلك كانت هى قيادة الجيش التى انحازت إلى دانب الشعب فى قول أهل التجمع، أو انصاعات لإرادة قواعد الجيش الدنيا حماية لنفسها فى قول جون قرنق. ومع ذلك فما الذى جاءت به تلك القيادة فى بيانها رقم ١٨ / ٤ لحل «مشكلة الجنوب»، «سريان أحكام إتفاقية أديس أبابا وإلغاء قرار التقسيم وتعيين حكام عسكريين لمديريات الثلاث وعقد مؤتمر قومى يشارك فيه ذوى الرأى من السياسين الجنوبيين والشماليين والعلماء لوضع الإطار الذى يرتضيه أبناء السودان لحكم الجنوب».

موقفان متعارضان، وتوجهان مختلفان، اخطأ التجمع الحساب، فى اعتقادى يوم أن أشاد فى بيانه بالحركة ودورها فى اسقاط النظام وضرورة الحوار معها، ثم مضى يعتب عليها موقفها من القيادة العسكرية الجديدة. ومن باب العتبى جاء أن «التجمع الوطنى لا

يتفق مع بيان الحركة حول دور القوات المسلحة السودانية» لأنه «استوثق عبر لقاءاته مع القوات المسلحة من صدق التزامها بنقل السلطة إلى القوى الوطنية فى أسرع وقت». ذلك كان عراكا فى غير معترك لأن الحركة، وهى المبادرة منذ أبريل ١٩٨٣ بالدعوة لمؤتمر قومى يشارك فيه الضباط الوطنيون، لا تنكر دور القوات المسلحة ولا يمكن لها أن تستنكر مشاركتها فى الحكم. موضع الخلاف كان هو ما الذى نعنيه بالقوات المسلحة؟ أهم القيادات التى حُملت على الأمر رغم معارفها أم هى القوى الحقيقة التى فجرت الثورة من بين قواعد الجيش؟ ومن الطريف أن هذا الرأى لم يكن بغائب على بعذ أهل التجمع إذ عبرت عنه الرسالة المؤرخة فى السادس عشر من مايو ١٩٨٥ التى بعث بها عوض الكريم محمد أحمد إلى الدكتور قرنق. فى تلك الرسالة أورد عوض الكريم «أن مشاركة هيئة القيادة فى السلطة أمر لم نسع له ولم نتوقعه وهو أمر أعاق المسيرة الطبعية للثورة». ولربما قادت القراءة المتأنية لتلك الرسالة إلى أن التجمع النقابى ربما رأى فى مشاركة الحركة فى الحكم ثقلاً إضافيا يعين على تحييد القوى التيتسعى لإعاقة ما أسماه الأمين العام للتجمع النقابى بـ«المسيرة الطبعية للثورة» إلا أنه لابد لتحقيق هذا الأمر من آليات.

التصادم الثانى فى الرؤى هو الإمعان فى الحديث عن اتفاق أديس أبابا كنقطة مرجعية، لا أتحدث هنا عن النصوص بقدر ما أتحدث عن الظروف التى اكتنفت ذلك الإتفاق من مبدئه إلى منتهاه، وأنا واحد من صناع، بل لا أقطع بان المؤتمر الدستورى، أن قيض له أن يتم، لن يجيئ بشىء أشبه بنصوص إتفاق أديس اباب. ولكن شتان بين وفاق يتم فى حوار مفتوح بين اكفاء وتشارك فيه كل القوى الوطنية، وإتفاق يعلنه حاكم فى الخرطوم منحة منه لأن الذى يعطى يملك أن يمنع، وفى الماضى عبرة.

وعلى كل يحمد المرء للتجمع النقابى عدم ركونه إلى الحرب ومبادراته أولا بالاتصال بالحركة عبر مندوبيه فاروق محمد إبراهيم النور ثم تيسير محمد أحمد على، وثانيًا تكوينه لجنة للوفاق الوطنى أنفق فيها الراحل محمد عمر بشير ومقررها عدلان الحردلو الكثير من الجهد يبتدعان وصحبهما الصيغ لكسر الجدار المصطنع بين الحركة والقوى

السياسية فى الشمال. وقد أكدت تلك اللجنة مرتكزات أساسية لا يستقيم الحوار إلا بها؛ على أرسها وحدة الشعور القومى لشعب السودان الذى يقوم على التأريخ المشترك فى الأرض المشتركة. كما أكدت على أن تلك الوحدة لا تتناقض مع التعدد الثقافى والتنوع الدينى. ولا ريب فى أن ذلك الجهد قد أرسى لبنات أهم الاتصالات التى تمت فيما بعد وقادت إلى إعلان كوكا دام الذى كان يمثل أنجع الآليات لمشاركة الحركة الشعبية فى الحكم ومنذ العام الأول.

كان اتفاق كوكا دام هو أعظم إنجازات التجمع الوطنى فى عامه الأول، فقد أتاح اللقاء للقوى السياسية والنقابية أن تتعرف للمرة الأولى على توجهات الحركة وآفاقها البعيدة كما أتاح لقيادات الحركة أن تسترد ثقتها فى ساسة الشمال. وكانت نتائج اللقاء باهرة، وفاق على مؤتمر قومى يعقد فى السودان فى سبتمبر عام ١٩٨٥، وإتفاق على أجندته التفصيلية وإجماع رأى على إجراءات تمهد لوقف إطلاق النار، وإتفاق على لجنة لمتابعة الأمر من الطرفين، ثم غقرار من الحركة بالمشاركة فى الحكم فى سبتمبر ١٩٨٦ للإعداد للمؤتمر واليسر به إلى غاياته المرتجاة، أو ليس ذلك هو الذى كان يبتغيه الحادبون؟ دعنا من ناس «مالو ماجا».

لم يقيض الله لذلك الحلم أن يصبح حقيقة، وما كانت تلك هى إرادة الله بل إرادة البشر، توكلوا ولم يعقلوها. أكاد أجزم بأن اللهفة وراء الإنتخابات أكثر من أى سبب آخر هى التى قادت إلى تقويض ذلك الاتفاق. كان من رأى الحركة وتحالف قوى الريف تأجيل الانتخابات لبضعة أشهر إلى حين الفراغ من المؤتمر الدستورى حتى يذهب الناس إليها على ضوء دستور جديد تراضى عليه كل أهل السودان، وفى ظل سلام يلقى بظلاله على السودان من أقصاه إلى أقصاه. رفض التجمع النقابى ذلك الطلب خوفا من ساتمراء العسكر للحكم، وكأن أقصاءهم عنه فى ظل توترات الحرب سيجعل المدنيين بمنجاة من مغامراتهم. كما رفض السيد الصادق المهدى التأجيل وهو يعدد أسبابًا منها ضعف الأجهزة الانتقالية الذى لا يمكنها من معالجة قضايا المؤتمر الدستورى علما بأن دور تلك الأجهزة هو الإعداد المادى للمؤتمر لأن القضايا الموضوعية فيه هى شأن القوى السياسية

أحزابا ونقابات وجيشا وليست شأن الحكومة، كان الحكم انتقاليا أم دائما (والدوام لله). ومن أسبابه أيضًا قضايا أخرى مثل التعامل مع صندوق النقد الذى يتطلب سلطة مفوضة، وعلاقات السودان الخارجية التى «تتسم بعدم الوطنية»، وتعرض السودان لتوجهات سياسية عنصرية أو إنفصالية تؤمن بالعنف، وقضية الإدارة فى الجنوب، أيحكم كأقليم، أم أقاليم، وقضية التمويل السياسى للأحزاب من مصادر غير سودانية. ومن الجلى أن السيد الصادق قد أثار قضايا حقيقية وهامة ومؤرقة، هى فى مجموعة أدعى لأن يتم الحوار الوطنى الشامل؛ بل إن السعى لحل بعضها ـ فى غيبة هذا الحوار ـ أمر مستحيل رغم إيحاء السيد الصادق أنه قادر على حسمها بأغلبية آلية فى البرلمان. من هذه القضايا قضية إدارة الجنوب وأقاليمه، وقضية التدخل الخارجى والذى هو نتائج للارتجاج الداخلى؛ وحول الأخيرة فالصادق هو سيد العارفين إذ أنه سبق قرنق إلى الاستنجاد بأثيوبيا وطرابلس لمحاربة نميرى.

إذن ليس فى الكثير مما أورد السيد الصادق من أسباب للتعجيل بالانتخابات مما يقنع أحدًا بالتعجيل، خاصة إن كان ثمن هذا التعجيل هو إضاعة فرصة نادرة للسلام. بيد أن المرء يدرك أيضًا بأن السبب الذى لم يفصح عنه الصادق ربما كان هو أكثر الأسباب إلحاحًا عليه؛ ذلك السبب هو المزايدات المسرفة على كل شىء، والبطولات الفارغة فى كل شىء من شخوص موهومين وتنظيمات وهمية كانت تعج بعها وبهم الساحة. ولا شك فى أن الصادق ـ الذى أعرف ـ قد قال فى داخل ذته: «دوننا الانتخابات والحشاش يملأ شبكته». هذا النمط من البشر الذى تأذى منه السيد الصادق كثيرا ما يذكرنى بقول الإمام على عن الرجرحة؛ قيل ما الرجرجة يا أمير المؤمنين؟ قال، «القوم إذا اجتمعوا ضروا، وإذا تفروا لم يعرفوا».

من هؤلاء واحد قذفت به إلينا ريح أبريل فى كوكا دام، نتناوله كنموذج للعلجوميات التى أشرنا إليها فى مقدمة هذا الكتاب. جاء الرجل، وقد حملته ريح نكباء، إلى ذلك اللقاء التأريخى لا ليجهد فكره مع غيره لاستنقاذ أهله وبلاده من الكروب وإنما ليفتعل له معركة معنا، ونحن لا نعرفه من آدم. لا يسوقنى إلى ذكر الرجل إلا وقوفه فى ذلك

الاجتماع الذى ارتفع فيه ذوو الهمم إلى مستوى المسئوليات الجسام ليعلن رفضه مشاركتنا فى اجتماع كوكا دام ويدعو صحبه لمقاطعة ذلك الاجتماع التأريخى لأن واحدًا من كبار «صناع مايو» كما قال، يشارك فيه. ما احتجت يومها لأن أروى للناس أطيافًا مما أعرف عن لهاث عدو المايوية ذلك وراء مايو فى أيامها الأولى، أغنانى عن ذلك ضابط بسيط لم يتمذهب على طريقة، أو يتوسل بـ«زعامة تاريخية»، أو يملك إجازة علمية يباهى بها. أغنانى عن القول العقيد أروك تون نأروك الذى تحدث بفطرة من يدرك مقدمات البرهان فقال: «إنه من النفاق بمكان أن يتحدث عن مايوية منصور واحد من الذين خلفوا وراءهم وزير دفاع النميرى رئيسًا على السودان». اغنانى أروك عن أن أروى كيف كان ذلك «المنتفض» يعرقص فى مجالس مايو منذ عهدها الأول سبهللا بغير غاية: وقد كره هذا على المسلمين عمر الفاروق: «إنى لأكره أن أرى أحدكم سبهللاً لا عمل له فى دنيا ولا آخرة». وكم ذكرنا تطفل الرجل على المجالس «المايوية» ثم «لاإبريليلة»، من بعد، بنبات رعديد من فصيلة السرمقيات يسميه أهلنا فى السودان «الرِّجلة» وتسميه العرب «البقلة الحمقاء»، بقلة تنبت فى كل مكان، وبلا مبرر.

أغنانى أروك أيضًا عن أن أروى كيف أجهد نفسه وأقلق صحبه ذلك الرجل حتى يجد لنفسه موقعًا فى مجلس الشعب «المايوى»، عقب المصالحة الوطنية. فغب تلك المصالحة عكم الرجل متاعه وجاء فى سرعان الناس (أى أولهم) من طرابلس ليجد لنفسه مكانًا فى النظام، إلا أن النميرى لم يكرمه كغيره بموقع فى حصون المايوية؛ فما كان عليه إلا أن يكدح فى سبيل ذلك كدحًا. شرح المناضل الإسلامى الاشتراكى الجماهيرى العربى نفسه لتلك المؤسسة «المايوية»، وطاف الأحياء يدعو لنفسه على مبادئها وقد ظلت دعائياته تلخ حائط مدرسة المؤتمر الثانوية بأم درمان طوال فترة مايو «الصحوة الإسلامية» ?علمًا بأن «إماطة الأذى عن الطريق حسنة» فى شرع الإسلام. لا أحسب أن «المنتفض الأكبر» كان مسوقًا على ذلك اللهاث «الذميم» فى عهد مايو، وإنما كان هو خياره الشخصى. كان فى مقدوره أن يفعل ما فعل زميل كفاحه الأستاذ عبد الماجد أبو حسبو الذى عينه النميرى عضوًا فى ذات المجلس، وأذاع اسمه على العالمين فأبى المشاركة وأبى على نفسه

الاعتذار. ويوم أن اعترت النميرى تخاريف الإمامة تلفت القوم إلى «الإسلاميين» المناضلين حتى يحموا الفكر الإسلامى الذى ادعوا الانتساب إليه من التلويث فلم يجدوا لبعضهم أثرًا، وفى صمت هذا البعض كلام. ووم أن ذهبت التخاريف بالنميرى إلى أن يجعل من نفسه إماما يفسر مثانى القرآن، تلفت أهل السودان مرة أخرى للعلماء «الإسلاميين»، حملة الأجازات فما وجدوهم؛ أغناهم عن الكلام - يوم إن كان للكلام ثمن - المصبح، مصباح «السوق العربى» عضو الحزب الاشتراكى الإسلامى. اعتلى المصباح المنابر بعد أن هجرها مصابيح «المعارف السودانية» من رجالات ذلك الحزب؛ كانوا يدخرون النضال ليوم الشدة، و«يوم الشدة» جاء فى شهر رجب بعد انتانتهى الأمر بالنميرى ضيفًا على مصر. ونحمد الله - ولا يحمد على المكروه سواه - أن مضت على أهل السودان أرجاب متتاليات بعد «رجب» العظيم، جاء من بعدها عهد الجبهة القومية الإسلامية ليهتك ستر القوم الغشاشة الذين تدافعوا إلى رحابه من بعد أن ملأوا الدنيا طنينا بالحديث عن «القمع المايوى»، ومن يعش رجبًا يرى عجبًا. وبالبشرى «الإنقاذ» بالحطيئة قصير القوادم وأخ له يتمدد النفاق فى أمعائه الغليظة والدقيقة، أخ يستنصر بأخيه؛ وما أذل من الناصر إلا المستنصر به.

الديموقراطية بين ليبرالية أوروبا وغوغائية خور أبو عنجه

موضوع الديموقراطية أمر قضى فيه، فما كان المرء ليتوقع بأن ينتهى أمر أهل السودان بعد ستة عشر عاما من حكم الحزب الواحد إلى شىء غير النظام التعددى، ولكن أية تعددية تلك التى كانوا يتجهون لها؟ كثيرون كانوا يتبرمون بهذا السؤال عندما يوجه إليهم ويقولون: «ديموقراطية وستمنستر البريطانية»، وعليهم يضيفون: «بس كده». هذا الحرن كان تعبيرا عن عواطف شتى: فهنا من كان يخشى أن يسمع من جديد شيئًا عن «الديموقراطية الجديدة»، أو «الديموقراطية الموجهة» لما توحيه تلك التعبيرات من معان تعيد إلى الذاكرة تجارب لا يريد لها المرء أن تتكرر. تماما كما كان هناك من لا يريد أن يمارس نقدًا ذاتيًا لتجارب السودان التعددية ولذ أخذ يتستر وراء ضباب العموميات،

«الطغيان»، «حكم الفرد»، «إرادة الجماهير». قليل هم الذين توقفوا ليسألوا أنفسهم لماذا وئدت الديموقراطية فى الخامس والعشرين من مايو ١٩٦٩؟ وأقل منهم الذين تذكروا أين كان يقفون من مؤيدها ذلك ـ لا فى جملة اعتراضية يكاد الواحد منم يوحى بها بأنه يعتذر عن ماضيه ـ ولكن فى إطار تحليل متكامل يعينهم ويعين غيرهم على استكشاف السكة الناجية. ورعى الله صديقى أمين مكى مدنى مرة أخرى، كتب إلى يقول ـ وقد عاوده الإحباط القديم بعد بضعة أشهر فى الحكم عقب سقوط نميرى: «الساحة السياسية لم تزدد إلا سوءًا منذ أن تحدثت معك أخيرا، وكما يقولون فإننا نعمل فى ظروف صعبة وبلد غريب. أما السادة الكرام ـ على رأيك ـ فلم ينسوا شيئًا ولم يتعلموا شيئًا، الكل يتحدث عن انتخابات مزمع عقدها فى أبريل، والجميع غارف فى مزايدات سياسية حول كل ما يطرح مهما بلغت أهميته أو تفاهته، وفى تصفية حسابات وهمية. كل يتهم الآخر بدوره فى العقدين الأخيرين ناسيًا أن يسأل نفسه أو حزبه، ما كان دوره هو». لو فعل القوم ذلك لاتضحت الرؤى ولتحددت نقاط النزاع فيما بينهم بصورة أفضل، وتحديد نقط النزاع آلية لتنظيم الجدل تعلمناها فى دور القانون، توفر الوقت وتعين المتحاورين أو المتخاصمين على بلورة أوجه الخلاف. بيد أن أغلب القوم لم يكن يسعى لغير التشويش والتشغيب، وهذا هو منهج من لا يريد للحق أن ينجلى، أو يريد أن يعفى على آثاره.

وكنا قبل سقوط النظام بخمس سنوات، وفى واحدة من صحفه قد كتبنا نستكشف بل نستشرف المشاهد (السيناريوهات) المتوقعة كبدائل للنظام، ذاك كان فى ذيول المصالحة الوطنية. دوافعنا للكتابة يومذاك كانت هى تحليل الواقع السودانى من منظورين، منظور النظام ومنظور عارضيه. وقد نعتنا ما نحن بصدده من جهد بأنه استقراء علمى يقوم على دراسة الواقع الذى نحياه، فلا هو بالتخرص والقول بالظن، ولا هو باليقين الذى نملك عليه دليلاً قطعيًا. كان المشهد الأول الذى استشرفناه هو العودة إلى النظام التعددى «عبر انفجار عفوى عندما تفشل كل صمامات الأمان فى احتواء مشاعر الغضب الكامن وتفشل المؤسسات فى الارتفاع إلى مستوى المسئولية». كما نبهنا إلى أن ظن

الأحزاب (والتى لم ننكر يومها بأنهاتمثل جزءًا من الوقاع الاجتماعى وإلا لما سعى نظام مايو لاستئلافها فى مفاوضات المصالحة الوطنية) بأن «فى مقدورها أن تعود للحكم بصورتها القديمة دون اعتبار لكل التحول الاجتماعى الذى وقع خلال عشر سنوات ظن» يغفل الذى جعل مايو ممكنة فى إطار سياسى واجتماعى كان لـلأحزاب فيه القدح المعلى يمكن أن يجعل مايوات أخرى، أشد ضراوة، أمرًا أكثر احتمالاً فى ظل واقع برزت فيه قوى جديدة، وحقائق اجتماعية جديدة، ومكتسبات جديدة، وتطلعات جديدة».

قلة سعت، بعد أبريل، لأن تناقش التجارب وتستنطق الوقائع بدلاً من محاكمة التأريخ بل مصادرته، من هؤلاء أفراد ومنهم جماعة سياسية. ومن بين ما قرأت رسالة استاذى جمال محمد أحمد: اخترت الليبرالية، وذكرتنى بما كتبه الذين نفرتهم من الاشتراكية غلواء ستالين: اندريه جيد وأرثر كوستلر وجورج أورويل عندما خرجوا على الناس بكتابهم: «آثرت الحرية». وكغيره تنكر جمال لتلك الليبرالية فترة قصيرة بعد أن أصبح مولهًا ـ مثل كثيرين ـ بالناصرية، وبقدر أكبر، بشيخ طريقتها. «أنا مع الديموقراطية الليبرالية أرجى ألا يصرفنا عنها ما يقول المشفقون هذه الأيام»، هكذا ابتدر جمال حديثه ومضى فى الحديث يدعو لقيام أحزاب ثلاثة بجانب الحزبين الكبيرين: التوجه الإسلامى، والتوجه الإشتراكى، والحزب الأفريقى. أراد بهذا أن يحيط السياسية بسياج من المقاصد النبيلة حتى لا تصبح «كعهدنا بها فى التجربة الأولى نهب الطائفية وصناع الكلام وسماسرة الأحزاب والمضلين قومنا من كل نوع». تلك المخاوف التى أراد جمال درءها بتلك الهندسة السياسية القسرية هى الأمر الذى كان يجب أن يتجه إلى الجدل بشأنه أهل السياسية وأهل الفكر. وكان جمال على ظن حسن بالناس، «لا يخطئ الواحد منا أن رأى جنوحًا للمرونة هذه الأيام. يبدو لى أن عبرة العناد ما فاتت على الناس. يرى الناس مرونة لا تبعد بصاحبها من أهدافه وتقترب فى الوقت عينه من طرائق تفكير أخصامه. ما عاد معنا ذلك اليأس العقيم، كلنا اليوم أفطن من أمس وأكثر علمًا وتجارب». السودان صار أشد فقرًا وإدقاعًا بموت جمال، ولكن جمالا أكثر منا سعادة بفراق الديار؛ ما عاش ليرى «رامبوا» يصول فى الخرطوم التى كانت تزين أرضها «ألوان

الزهور»، وكان يزين محافلها أمثال جمال. كان جمال يقول كلامًا يشبه التجديف، فيضحك الشيخ الشنقيطى ويقهقه الشيخ عبد الله أبو سن؛ هؤلاء كانوا الأشياخ قبل مجئ «الرامبوية الإسلامية» وأحكام الردة؛ أهل الماضى كانوا أفطن.

ومن بين ما قرأت أيضًا بحوثاً جيدة حول المأزق السودانى الراهن لكاتب لم أتشرف بمعرفته، عبد اللطيف البونى. راق لى عنوان مقال: «بين ديموقراطية وستمنستر وديموقراطية خور أبو عنجه»، والعنوان يعبر بوضوح عن التعارض بين الديموقراطية التعددية المزعومة فى السودان وبين مفاهيم الليبرالية الأوروبية. توقفت قليلاً أيضًا عند أطروحة الحزب السياسى الوحيد الذى تساءل عن جدوى الليبرالية، «الحزب الإشتراكى العربى الناصرى». أحمد لهم «فتح باب النقاش»، وهو باب فتحوه وأغلقوه عندما لم يلجه أحد. كتب «الناصريون» يقولون «نحن نرفض الليبرالية لأنها صورة من صور الديموقراطية بعيدة ومختلفة. ليس كل من يؤمن بالديموقراطية ليبرالى بالضرورة. الليبرالية تعنى حرية الحركة السياسية وحرية الأحزاب وحرية حركة الاقتصاد، أى الاقتصاد الحر، ونحن ضد منهجه. الخيار أمام الشعب ليس بين الدكتاتورية والليبرالية. نطالب بديموقراطية حقيقية تتيح للجماهير ممارسة حريتها»، هكذا عبر طه ميرغنى عن رأى رفاقه. ومن عجائب الأمور أنه فى اللحظة التى كان يدعو فيها «الناصريون» لأفكارهم تلك اعتقل النظام «ناصريا» آخر ذا نسب بمايو، الدكتور عثمان أبو القاسم لأنه كان يدعو لإقامة تنظيم على أساس مفهوم «تحالف قوى الشعب العاملة»، شعار الناصريين الخالد، وكأنا اليد اليمنى لا تدرك ما تصنعه اليد اليسرى.

وعلى أى فلست بحاجة للقول بأننى لا أشارك طه رأيه بأن هناك تضادًا بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، وذاك هو التبرير الأساسى لنظرية الحزب الأوحد عند الناصريين، وعند غيرهم من أنصار التفرد الحزبى، جماهيرًا كان أم طليعيًا، طبقيًا كان أم تحالفيًا، شعوبيًا كان أم صفويًا وبالرغم من أن الليبرالية، بطبيعتها المناهضة للدوغماطية، فكرة لا تصلح للتعليب، إلا أن ملامح الفكر الليبرالى وقسماته واضحة كل الوضوح فى رؤى الآباء المؤسسين لليبرالية، كلها تتجه إلى تعميق الحرية الفردية، وتوسيع

دائرتها باعتابار أن الحرية حق طبيعى للإنسان. هذا هو عين ما ذخهب إليه عمر الفاروق فى مقالته الخالدة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». وكان عمر حُريًا فى نظرته للحياة والأحياء. إشارة أوردها بغير قليل من التوجس، خشية من أن يلتقفها الذين يقرأون الكلام خارج إطاره الجدلى أو البنيوى ويقولون: «لقد سبق سيدنا عمر رضى الله عنه أوروبا فى الدعوة لليبرالية».

الليبرالية التى أتحدث عنها، ويتحدث عنها غيرى، فكرة أوروبية نادى بها أباؤها المؤسسون للحد من سلطان الدولة. من هؤلاء هيربرت سبنسر وأدموند بيرك اللذان قالا بأن الدولة ـ وإن كان فى مقدورها منع بعض الشرور ـ إلا أنها لا تستطيع أن تحقق إلا النذر اليسير من الخير. ومنهم المفكر الليبرالى توماس بين الذى عبر عن هذا الرأى بلسان آخر، «الدولة شر لابد منه». كما جاء التعبير عن الوجه الاقتصادى لهذه الليبرالية فى دعوة آدم سميث لإطلاق حرية التجارة فيما يعرف بمبدأ «دعه يمر، دعه يعمل» «Laissez Faire». إلا أن الليبرالية لم تقد عند الرؤى الرومانسة الحالمة للآباء المؤسسين، فلو فعلت لأنتهى أمرها منذ زمان. فبالرغم من أن عمدة الرأى فى كل نداءات الليبراليين الأوائل فى انجلترا، وفرنسا وأمريكا كان هو سيادة الفردية إلا أن النزعة الفردية المطلقة قد أخضعت للكثير من التشذيب فالفردية كثيرا ما تترجم نفسها، خاصة فى دنيا الاقتصاد، إلى استغلال بشع يمارسه المحظوظون على المعدمين. أن الذى ضمن لليبرالية طول البقاء هو قدرتها على تجاوز تلك الرؤى الروماسينة، والإنفلات من الاستعباد الإيديولوجى، فى معالجتها العملية للقضايا الجوهرية. من تلك القضايا ضرورة استيفاء الحاجات الأساسية للإنسان، وتوفير الأمن الاجتماعى، وتحقيق الوفاق الوطنى داخل رقعة الدولة، والقضاء على الاستغلال الطبقى عبر التناغم بين المصالح المشتجرة للطبقات، وتوكيد دور الجماعات المهشمة مثل العمال والنساء فى التاثير على صنع القرار، وتقليص الظل السلطوى للدولة بتوكيد سيادة القانون بالقدر الذى يحمى الفرد من الفرد، ولا يضير حق الفرد أمام حقوق المجموعة، ويخضع الحاكم لمحاسبة المحكوم حسمت كل هذه القضايا حسمًا، لم يجئ دوما بالوفاق الطنى وإنما جاء العنف أحيانا.

ولم يكن العنف غريبًا على الليبرالية إذ أن أكبر، بل أول، إنجاز لها كان نتاجًا للعنف؛ إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذى صدر فى السادس والعشرين من أغسطس عام ١٧٨٩ من الجمعية الوطنية الفرنسية فى أبان الثورة.

كل هذه الحقوق أصبحت حقوقاً ثابتة اليوم للمرأة والرجل بعد أن تضمنتها المواثيق الدولية مثل ميثاق الأمم المتحدة حول الحقوق السياسية للنساء الذى صدر فى عام ١٩٥٢ والذى ينص، فيما ينص، على حق النساء فى التصويت فى الانتخابات العامة والمحلية، على قدم المساواة مع الرجال دون أى تمييز؛ ومثل ميثاق حقوق الإنسان الذى تنص مادته الأولى على أن لكل فرد حق الحياة والحرية والأمان على شخصه، وتنص مادته الثانية على حظ الرق والإتجار بالرقيق وتحريم استرقاق أى أحد أو استعباده ما تنص مادته الثالثة على عدم جواز إخضاع أى فرد للتعذيب ولا للمعاملة أو العقوبة القاسية أو الاإنسانية أو الحاطة بالكرامة. هذه هى تجارب الإنسانية فى التطور الليبرالى ولا حاجة بنا إلى إعادة التجارب، وتلك هى نماذجها المعيارية حتى لا يوغل بنا فى الدعاوى الكاذبة أولئك الذين يتحدثون عن حقوق الإنسان «المستمدة من تراثنا»، وهم لا يهدفون من ذلك إلا إلى اجهاض هذه الحقوق كما فصلتها المواثيق السائدة.

بيد أن التهميش السياسى لم يتقصر على هذه الفئات، أو يقف عند ممارسة الحقوق الإنتخابية لأن الحقوق المدنية تشمل أيضا حق التعبير وحق التنظيم. وقد اكتسبت قضية حق التنظيم أهمية خاصة عقب الثورة الصناعية حيث أدى تطور العمل إلى بروز العمال كقوة فاعلة فى الإنتاج، وبالتالى فى تطور المجتمع دون أن يكون لهؤلاء العمال دور نظير فى إدارة هذا المجتمع. لهذا نشأت النقابات العمالية ليس فقط لحماية حقوق العمال المهنية وإنما أيضا لتأكيد دور العاملين فى إدارة شىءون مجتمعاتهم باعتبار أن العامل ليس هو أداة سلبية فى عملية الإنتاج مثله مثل الموارد الطبيعية. ولم يكن انتصار العمال فى صراعهم مع القوى المهيمنة على المجتمع بالانتصار السهل، بل جاء اثر نضال عنيف خاضته الحركة النقابية اليافعة، خاصة فى بريطانيا أكبر القوى الصناعية يومذاك. وكان أول صراع سياسى قادته تلك الطبقة هو صارعها ضد قانون الإصلاح الذى صدر فى

عام ١٨٦٧ وكان يمثل مرحلة متقدمة فى التطور الاجتماعى إذ أنهى سيطرة طبقة النبلاء على البرلمان أنه حرم العمال من ممارسة تلك الحقوق بوضعه حدًا أدنى من الملكية لابد من توفره فيمن يحق له ممارسة حق فى الترشيح والإنتخاب؛ لهذا حارب العمال ذلك القانون حتى أسقطوه.

وبصورة عامة اتسم رد فعل الحكومات ضد الحركة النقابية بغير قليل من العنف تحت ظل ما كان يسمى بقوانين التآمر، مما يعنى بأن الأنظمة الحاكمة يومذاك ظلت تحسب العمل النقابى تآمرا، ورغم إلغاء هذه القوانين فى عام ١٨٢٤ لم يكف النظام البريطانى عن التحايل على إلغائها باستخدام الإجراءات الإدارية القمعية، أو محاولة إصدار قوانين بديلة. مثال ذلك القانون القاضى بإعدام أيعامل يقدم على تخريب مصانع النسيج الجديدة فى إنجلترا بعد أن أدى تطوير مصانع النسيج فى لانكشاير إلى الاستغناء عن ألوف العاملين مما قاد إلى ردود فعل عنيفة من العمال المشردين والنقابات العمالية التى كانت تتنظمهم. تصدى بالنقد المرير لذلك القانون فى مجلس اللوردات الشاعر اللورد بايرون خاتمًا نقدمه بمقولته المشهورة: «أو ليس هناك ما يكفى من الدماء فى قوانينكم حتى تضيفوا إليها هذا القانون المدمدم» كان بايرون صلبا فى مناهضته للسلطة القائمة، بالرغم من انتمائه الطبقى لأهلها، وما قصيدته دون جوان إلا إعلان للحرب على تلك السلطة. لهذا ظل اسم بايرون بعيدا عن الحفاية والتكريم عند المسئولين فى بريطانيا حتى عام ١٩٨٨ بالرغم من الحملات العنيفة التى كان يقودها نصراؤه الداعون لنصفته ومن هؤلاء الزعيم العمالى مايكل فوت. وقد أبى شاعر عبقرى من ربانا إلا أن يحتفى برصيه ببايرون، وكلا الساعرين ممن أمصهم حزان البشر، ذلكم العبقرى هو مجيب سرور الذى مات فى ميعة صباه لا لم يطق الحياة فى عالم يغتال فيه الزيف الحقيقة. كتب سرور فى «لزوم ما لا يلزم» يحاور اللورد بايرون بقوله:

قد كنت ببايرون «لوردا» بالقلب...

لكن قلبك كان وما قلب «عامل»...

وهناك بالألقاب «عمال» وفى الأعماق «لوردات القلوب»...

فلقد رأيت سماسرة...

يحيون كاللبلاب باسم الكادحين...

وعلى دماء الكادحين...

يا للذئاب!

وعلى كل فقد كان القرن التاسع عشر فى نهايته هو، بحق، قرن نضال الطبقة العاملة، ولها فما أن اعترف النظام الحاكم فى بريطانيا بشرعية العمل النقابى فى عام ١٨٧١ حتى ارتفع عدد النقابيين العمال من مائتى مليون عضوا إلى تسعة ملايين. فى أحضان هذه النقابات ولد حزب العمال فى عام ١٩٠٦ ليصبح الدرع السياسى الواقى للحركة النقابية، والحامى لمصالح أعضائها، والمترجم لرؤاها السياسية للمجتمع وكيفية إدارته.

ولم يختلف حال النقابيين فى دول أوروبا الأخرى وفى أمريكا عما كان عليه الحال فى بريطانيا إذ ظل أصحاب العمل يتعاملون مع النشاط النقابى باعتباره تآمرا ضد الوضع القائم إلا أن حدة الصراع بين أصحاب العمل ومن ورائهم النظام السياسى القائم من جهة، ونقابات العاملين من جهة أخرى قد تفاوتت بتفاوت درجة التسييس الذى تعرضت له الحركة النقابية. كان هذا التسييس على أشده فى فرنسا وإيطاليا على يد حزاب اليسار الاشتراكى وأقل درجة فى ألمانيا ويكاد يكون معدوما فى أمريكا. وبصرف النظر عن طبيعة الصراع، قويت هذه النقابات على انتزاع حقوقها المدنية والسياسية وتحالفت فى سبيل هذا مع أحزاب قائمة أو انشأت لها أحزابا تحمل أسمها، وتزود عن مصالحها، وتترجم مطامحها، يصدق هذا على حزب العمال فى بريطانيا وعلى الحزبيين الشيوعى والاشتراكى فى كل من فرنسا وإيطاليا كما يصدق على الحزب الديمقراطى فى أمريكا خاصة منذ الثلاثينيات عندما خرج فرانكلين روزفلت على الناس ببرنامجه الثورى «الصفقة الجديدة» (New Deal).

وعلى الصعيد الاقتصادى ما كان ليتأتى للأنظمة الليبرالية التى نشأت فى حضن الرأسمالية إرساء قواعد العدل الاجتماعى لولا تبنى الليبراليين لأفكار تتعارض، فى جوهرها، مع أساسيات الفكر «الفردى» كما قال به الأباء المؤسسون للرأسمالية، وكلها أفكار تعود إلى الماركسية. من هذه الأفكار التخطيط المركزى، والضمان الاجتماعى،

والدور المركزى للطبقة العاملة فى المجتمع الصناعى، وسيطرة الدولة على الكتلة النقدية، وانسياب المال عبر مصرف قومى مركزى، ووضع وسائل النقل والمواصلات الكبرى تحت يد الدولة، وفرض الضرائب التصاعدية على الدخول وعلى الميراث، وتوسيع رقعة سيطرة الدولة على الصناعات الأساسية. والمفارقة الكبرى هى أن أغلب هذه الأفكار قد جاءت ـ بصورة تكاد تكون حرفية فى بعض القضايا ـ من النقاط العشر التى أوردها كارل ماركس وفريدريك إنجلز فى الفصل الثانى من البيان الشيوعى (المانفستو).

فى هذا الميدان لعب اللورد كينز دورًا هامًا فى تطوير الفكر الاقتصادى الرأسمالى ليس فقط عبر ما دعا إليه من وسائل لضبط الانفاق العام لما لذلك من آثار قريبة المدى على الإنتاج ـ ففى النهاية كلنا ميتون حسب ما قال ـ وإنما أيضًا لإبانته لعدم قدرة قوى السوق الخفية على التوزيع الرشيد للاستثمار كمًا وكيفًا. هذه الأفكار أصبحت هى المرتكز النظرى لتدخل الدولة فى الاقتصاد فى الأنظمة الرأسمالية بما فى ذلك قلعة الرأسمالية، أمريكا أبان حكم فرانكلين روزفلت. ولولا أجندة التغيير التى أختطها روزفلت مستهديًا بأفكار كينز لما استطاعت قلعة الرأسمالية الخروج من هزة الثلاثينات والتى حسبها البلاشفة بداية لإنهيار النظام الرأسمالى وفق نبوءة ماركس. ومما لا خفاء فيه أن أكثر ما كان يشغل بال كينز ليس هو الاستقرار الاقتصادى وحده وإنما أيضًا تأكيد البُعد الأخلاقى للعملية الاقتصادية، وهو أمر تشهد عليه رسالته التى ذاعت بين الناس، والتى علق فيها على كتاب «الطريق للعبودية» لفريدريك هايك شيخ مدرسة Tيينا والأب الروحى للرأسمالية الحديثة.

إنطلاقا من هذه المفاهيم التوفيقية بين حرية المبادرة فى صورتها المطلقة وبين القيود الماركسية تبنى الفابيون، أئمة الليبرالية الحديثة والآباء المؤسسون للاشتراكية الديمقراطية فى بريطانيا، تعبير «اخترت الاشتراكية» عنوانًا للمانفستو الذى أصدروه. فى بيانهم ذلك نهج الفابيون منهجا ديالتيكيا فى التحليل نفذوا عبره إلى أحكام قاسية ضد الوضع القائم يومذاك ومثال ذلك ما جاء به البيان الفابى من حكم بأن النظام الرأسمالى مزق المجتمع إلى طبقتين متصارعتين سينتهى بهما الأمر إلى حرب أهلية ما

لم يحد من طغيان تلك الرأسمالية. إلا أن الفابيين دعوا لإحلال التصالح الاجتماعى محل الصراع الطبقى، الأمر الذى ظل يأخذه الماركسيون على الاشتراكيين الديمراقطيين لما فيه من «تمييع للكفاح»، حسب قولهم.

كل هذه أمور أطلنا فى الغشارة غليها لنؤكد بضع حقائق؛ أولها هو أن الطور الذى طرأ على الفكر الليبرالى، خاصة منذ الثلاثينيات أزال تلك الفجوة الفاغرة التى عرفها النظام الليبرالى فى عهد السيادة المطلقة للفردية، خاصة على الاقتصاد، وهذا يسقط، من جانب، أطروحات دعاة التفرد الحزبى القائلة بأن التعددية الليبرالية تغفل الديموقراطية الاجتماعية، كما يبين أيضًا أن الليبرالية مفهوم يتجاوز شكل الحكم والإجراءات، والثانية هو أن الليبرالية ليست، بحال، رديفًا لما أسماه الكاتب إلا ريب «ديموقراطية خور أبو عنجه» ?فالليبرالية ليست شكليات برلمانية، ولا هى أمر يبتدئ وينتهى عند تعدد الأحزاب وحرية إصدار الصحف وتكوين لجنة الانتخابات المحايدة التى تعلن نتائج الاقتراع فى دائرة دار حامد ودائرة دار مساليت. والثالثة هى أن الديموقراطية الليبرالية لا تنمو وتزدهر إلا فى ظل مجتمع مدنى فاعل تلعب فيه المؤسسات الاجتماعية الحديثة (الأحزاب والنقابات وجماعات حقوق الإنسان) دورها، ليس فقط كجماعات ضغطة وإنما أيضًا، كمؤسسات اجتماعية تحقق الضبط والتوازن السياسى. والأخيرة هى أن جميع هذه المؤسات هى مؤسسات ديموقراطية ولهذا فإن تدجينها يفرغها من محتواها الديموقراطى مما لا يجعل منها فقط مؤسسات عديمة الجدوى فى إطار الليبرالية الديموقراطية، وإنما يجهض الليبرالية نفسها. لهذا فلا معنى لأن نتحدث عن إعادة صياغة الليبرالية وفق «تراثنا»، ليس فقط لأن الليبرالية ليست جزءًا من ذلك التراث وإنما لأن أصحاب تلك الدعوة ـ جاءوا من مواقع اليمين أو مواقع اليسار ـ لا يريدون بها غير تدجين المؤسسات الاجتماعية التى لا تستقيم الليبرالية بدونها.

وعلى مستوى آخر ظلت نظرة المثقف السودانى للديموقراطية إما نظرة ذاتية تتمركز حول ما يعنيه هو من أمر تلك الديموقراطية، ونعنى بذلك الحقوق المدنية؛ أو نظرة تقف بالديموقراطية عند الرسوم والأشكال مما جعل من التغيير السياسى بعد كل انتفاضة

شعبية تغييرًا على السطح تبقى معه المشكلات المرتسبة فى قاع المجتمع فى مكانها. ولا يشير عدم الاهتمام بهذه القضايا إلا أن القيادات السياسية، خاصة القوى الحديثة منها، لا تسعى إلى تغيير جذرى فى هيكل العلاقات وإنما تسعى لكسبان، أى تسعى لقبض الربح، لا أدى كم منا سأل نفسه مع فرط التغنى بثورة الجياع وثورة «الشماسة»، ما الذى يعنيه فى واقع الأمر إلا فى نظريات السياسة أو أوهام الحاكمين) تضمين كل الحقوق المدنية فى الدساتير والمواثيق والبيانات (حرية التنظيم، حرية التعبير، حرية العقيدة) لهؤلاء الجياع «الشماسة»، لا نقول هذا انتقاصا من هذه الحريات ـ فنضال الإنسان المتمدن منذ أن كان هناك مدينة ظل دوما هو توسيع هامش الحرية فى هذه المجالات ـ وإنما لأن تلك الحريات المدنية هى امتداد لما هو أصل. الحريات الطبيعية. هذا مبدأ من المبادئ الأولية فى فقد الدستور، بل هو أساس لتلك الحريات منذ أن نادى بها آباؤها الأول فى الثورة الفرنسية. وأول الحقوق الطبيعية حق الحياة، وهو حق لم يعد مكان جدل أو نقاش فى أوروبا الليبرالية منذ أن اصطنع الأوروبيون لأهلهم ما يسمى بالشبكة الاجتماعية الواقعية «Social Safety Net»؛ هذا ليس هو حال بلد يموت فيه عشرات الآلاف من البشر، لا بالأوبئة، ولا بالحروب، ولا بالكوارث الطبيعية وإنما من الجوع ينفقون كما تنفق نعاجهم. وأعجب العجب أن نسمى الانتفاضة ثورة الجياع ثم لا يمضى فى ترجمتنا لذلك الشعار إلى النهايات المنطقية التى يقود لها الشعار.

الديمقراطية وجمهورية الشيمار

قبيل النصف الثانى من نوفمبر ١٩٨٥ اجتمعت قوى الانتفاضة لتؤطر الديموقراطية وتحميها بسياج منيع يقيها العوادى، ذلك السياج هو ميثاق شعبى أجمع عليه أهل الأحزاب وأهل النقابات وأهل الجيش، ميثاق الدفاع عن الديموقراطية أسموه. ويهدف الميثاق إلى صيانة الديموقراطية من أى اعتداء وتغول حتى لا تتكرر مأساة وأد «الديموقراطية». هذا ما قالت به الديباجة، فما هى الوسائل التى اقترحتها قوى التجمع لحماية الديموقراطية من «أى اعتداء أو تغول»، أعلن الميثاق الترام الموقعين عليه بـ«الديموقراطية القائمة على تعدد الأحزاب والسيادة الشعبية واستقلال القضاء وسيادة

حكم القانون وحقوق الإنسان» ?كما أعلنوا رفضهم رفضًا مطلقًا لـ «أى توجه أو موقف يهدف إلى إقامة دكتاتورية عسكرية أو مدنية أو يهدف لإجهاض النظام الديموقراطى مهما كانت المبررات» وكلا الأمرين لا يعدوان أن يكونا أعلان موقف، وهو موقف مجيد.

وذهب الميثاق من بعد ليتحدث عن الوسائل ويتعهد بـ «إتخاذ التدابير اللازمة والعاجلة لمقاومة ومقاتلة أى اعتداء على النظام الديموقراطى من أى مصدر كان»، فما هى هذه التدابير اللازمة والعاجلة؟ يقول الميثاق: «أن سبيلنا فى مقاومة ومقاتلة الاعتداء على النظام الديموقراطى هو الإضراب السياسى والعصيان المدنى معلنًا تلقائيًا بمجرد إجهاض النظام الديموقراطى ليس هذا فقط بل «يتعهد شعبنا بأن يضع فى قائمة عدائه أية دولة أجنبية تعترف أو تؤيد أو تدعم أى حكم دكتاتورى فى بلادنا».

ولا شك فى أن الذين وقعوا على هذا الميثاق وهم يعنون كل حرف فيه قد ظنوا بأن التاريخ قد توقف فى الخامس من أبريل ١٩٨٥، وفى هذا الظن عوج كبير؛ كان القوم يوهمون أنفسهم بأن السودان قد بلغ نهاية تأريخه مما يعفيهم من تحليل الذات. فالميثاق يوحى بأن صاغته كانوا يحسبون أن حماية الديموقراطية أمر يتحقق بإعلان النويا، ثم بالثورة ذات الدفع الذاتى (Self - Propelling revolation)؛ وأن الشعب، فى مثل هذه الثورة الفريدة، لا محالة منتصر. هذا هو الإطار المنطقى الوحيد الذى يبرر الحكم الجزمى بأن الشعب ينذر منذ اليوم «كل من له نفسه» تقويض الديموقراطية فى السودان.

كل هذه افتراضات ما كان يجدر أن تصدر من رجل فطين لأنها تتجاهل التجارب السائرة، وتتغافل عن طبائع الأشياء، وتضل بصيرتها عن الشرائع الدولية التى تحكم العلاقات بين الأمم. الفقوى الشعبية التى يراد منها الاندفاع الذاتى لحماية الديموقراطية ليست شيئًا هلاميا وإنما هى مؤسسات لها رؤاها وتوجهاتها، وليست كل هذه القوى ديموقراطية بالفهم الليبرالى للديموقراطية؛ لهذا فلا عجب أن لم يف بالتزامه لهذا الميثاق بعض أهل العقائد العروبيين. لم تدهشنا عدم إدانة البعثيين

السودانيين لحزب البعث العربى العراقى يوم أن ساند أول نظام يعتدى على الديموقراطية فى السودان بعد إقرار ذلك الميثاق، كما لم يدهشنا عدم إدانة الحزب الاشتراكى الإسلامى أو «اللجان الثورية» لحكومة «الفاتح» لدعمها المتواصل لذلك النظام العدوانى لاتزاما بما قال به الميثاق، ناهيك عن وضعهما لهاتين الدولتين فى قائمة الأعداء. ويغض النظر عن مواقف أهل العقائد فإن القول بوضع كل دولة تتعاون مع أى نظام انقلابى يستولى على الحكم فى السودان فى قائمة الأعداء قول لا يخلو من الغوغائية، لأن أى قانونى مبتدئ يدرك بأن اعتراف الدول بالدول يقوم على قاعدة بسيطة هى قدرة النظام الجديد على بسط سيطرته على الرقعة الوطنية لأمد معقول ودون مقاومة محسوسة تهز من الشرعية. فما الذى سيصنعه أصحاب هذا الرأى أن جاء هذا التعاون من كل دول العالم ومؤسساته؟ أسيضعونها جميعًا فى قائمة الأعداء؟

إن الميثاق الذى ان يترجاه الناس لحماية الديموقراطية هو الميثاق الذى يتوجه إلى حل المعادلات المستعصية والتى قاد العجز عن تحقيقها، كل مرة، إلى انهيار الحكم المدنى وانقضاض العسكر: المعادلة بين سلطان المركز وسلطات التخوم، المعادلة بين القوى *التقليدية والقوى الحديثة*، المعادلة بين حقوق *أهل الريف* وحقوق *أهل الحضر*، المعادلة بين مفهوم الديموقراطية كميراث أوروبى علمانى ومفهوم السلطة التقليدية كمؤسسة وصائية. وطالما ظللنا نجفل من مواجهة هذا الواقع، ونعالج القضايا باسلوب حياكة المواثيق فى الساعة الحادية عشر، أو بأسلوب الشعارات التى تختلف معانيها باختلاف قرائها (ولعل هذا هو المراد من تلك المواثيق) فسنظل نكرر المعاد ونعيد المكرور.

وفيما يبدو لنا فإن جماع الرأى عند أغلب أهل السياسة كان هو أن العودة للقديم، بصورته التى ألفوها هو العلاج لما أورثته مايو للسودان من أسقام. بعض هذا الحديث لم يخل عن التزيد، خاصة عندما يجيئ من عسكرى يعرف أن الانقلابات العسكرية ـ فى السودان وغيره ـ ليست ظاهرة شاذة بل هى رد فعل طبيعى لإنهيار السلطة المدنية. أشارتنا هنا إلى حديث لوزير دفاع الانتفاضة لجريدةالأيام، كان واحدًا من سلسلة

محاورات أجرتها تلك الصحيفة تحت عنوان «مستقبل الديموقراطية تحت المايكرسكوب». كتب اللواء يقول: «الديموقراطية أصيلة تشكل جوهرًا فى تكوين الشعب السودانى، فنحن أول دولة فى أفريقيا عرفت طريقها للديموقراطية. ولو رجعنا للثورة المهدية، مرورًا بثورة ١٩٢٤ ثم الحركة السياسية كاملة التكوين التى قادها مؤتمر الخريجين لأدركنا أن الديموقراطية رائدة بحكم التأريخ، أصيلة بمنطق المقاومة التى أعقبت فترتب من الحكم الدكتاتورى فى ١٧ نوفمبر و٢٥ مايو ١٩٦٩. ولعل انقضاض العسكريين على السلطة فى نوقمبر ١٩٥٨ ومايو ١٩٦٩ تم بإيحاء من الأ،ظمة الشمولية فى العالم الثالث واستبدالها بنظام حكم الفرد».

هذا وايم الحق ضرب من الحديث يشه ما كان يسميه الإمام ابن حزم بالتشغيب، اللعب بالالفاظ لتبرير الباطل. ما نحن بصدده هو الديموقراطية الليبرالية كنظام للحكم ذى قسمات لا تخفى على العيان، لا شأن لهذا بخصائص شعبنا النفسية والمزاجية. فما شأن المهدية، وثورة ١٩٢٤ بالديموقراطية حتى تصبح أساسًا تبنى عليه الأحكام حول أهلية السودان للديموقراطية ثم تعقب تلك الأحكام إشارة تقول: «إذن فتجربة السودان الديموقراطية رائدة»، و«إذن» حرف جواب ينبه على سبب، ولا نعرف - لا فى السياسة أو التأريخ أو الفلسفة أو المنطق - علاقة السببية بين الديمقراطية والمهدية، أو بينها وبين على عبد اللطيف وعبد اللطليف الماظ. ثم ما بال صاحبنا يُحمل الأنظمة الشمولية فى العالم الثالث المسئولية عن مآسى السودان دون أن يقول لنا من منها تلك التى أوحت للعسكر بالانقضاض على السلطة؟ لا أحسب أن صاحبنا يعنى سوهارتو أندونسيا أو ماركوس الفلبين أو ايفيتا الارجنتين، فما عنى إلا مصر، وكثر سبقوه إلى القول بأن انقلاب مايو ١٩٦٩ أوحت به مصر. ومصر، فى وقع الأمر، لم توح بانقلاب، وإنما استوحى منها الناس الانقلابات يوم أن كانوا يسمون ثورتها بالثورة الأم. دواعى الانقلاب العسكرى فى مايو كانت بسبب هرج الساسة المدنيين ومرجهم فى نهاية الستينيات، وسيظل الهرج والمرج بين المدنيين يقود إلى حكم العسكر إلى أبد الآبدين. ومع هذا

دهشت لعاشق الديموقراطية هذا، دهشت للرجل الذى لم يشأ أن يودع الحكم الذى ارسى قواعد الديموقراطية إلا برسالة دامية يدين فيها أمة العرب عقب الغارة الأمريكية على طرابلس لأنها خذلت ناصر هذا الزمان، العقيد معمر، كان ذلك عقب زيارة قام بها إلى طرابلس بين العشرين والثانى والعشرين من أبريل ١٩٨٦.

كل هذا تشغيب لا يفيد؛ فالانقلابات العسكرية ليست دومًا مغامرات طائشين، أو تمرد مغامرين، أو انفراط عقد فى الضبط والربط؛ لهذا فإن تكرارها يستوجب تحليلاً أكثر جدة. وإن تركنا التزيد جانبًا فسوف نقول أن أغلب الناقدين قد اندفعوا فى تحليلهم للتاريخ من منطلق رد الفعل ضد كل ما جاءت به مايو؛ حتى الدستور كان خيارهم فيه هو دستور ١٩٥٦ معدل ١٩٦٤. وكان الدكتور الجزولى قد أعلن على الناس فى الثانى من يونيو ١٩٨٥ بأن محور الاتفاق على الدستور هو الدستور القديم بعد عقدين من الزمان من انتفاضة أكتوبر التى دعت لوضع دستور سودانى أصيل. فطن للمفارقة المحامى جلال الدين السيد فكتب يقول أن ذلك الدستور تقليدى، فالأفكار الواردة فيه أدنى بكثير من نصوص دستور ١٩٧٣ ومتخلفة عن مستوى النضال الشعبى.

وعلنا نعترف بأن مثل هذا الاقتراب من القضايا كان أمرًا عسيرًا على الناس فى ساعات الغضب الأولى، إلا أن الذى لا يفهمه المرء هو الغياب الكامل للأولويات فى معالجة القضايا. عند استتباب الأمر. كان هذا هو إحساسى عندما جئت إلى الخرطوم فى يوليو ١٩٨٥، فى زيارة لم تحمس لها فى البدء مع فرط توقى لزيارة الأهل والأخوان. مبعث عدم الحماس كان هو دواعى الزيارة، فقد برح بى الصديقان أمين مكى والتجانى الكارب فى الإلحاف نيابة عن الأخ النائب العام عمر عبد العاطى لأسهم فى التحقيقات التى كان تجرى مع بعض عناصر النظام المايوى. قلت للصديقين إن كل ما أستطيع قوله حول الفساد قد سجلته فى كتاب منشور. وكل ما أملك من وثائق أبرزتها فى ذلك الكتاب لها أصول فى دواوين الحكومة وقد أثبت الكتاب مصادرها. بدا لى منذ الوهلة الأولى بأن الأولويات معكوسة، فأنا من أقرب أهل الشمال للصراع الذى يدور فى الجنوب، ولهذا

كان مبلغ ظنى أن أول ما يتجه النظر للحديث معى بشأنه هو الحرب والسلام؛ ذلك أمر لم يشغل من وقت كل من تلقيت من المسئولين والمشتغلين بالسياسة غير قلة تحسب على أصابع اليد الواحدة أذكر منهم الدكتور أمين مكى مدنى والمرحوم حامد الأنصارى الذى كان هذا الأمر هو شغله الشاغل طوال فترة أقامتى. حسبت أيضًا وقد كنت، فى تلك اللحظة، أعمل كالمستشار الأفريقى الوحيد لبرنامج الإغاثة الطارئ الذى قرره البرلمان الإيطالى لعون الدول الأفريقى المتأثرة بالقحط والجفاف وعلى رأسها دول القرن الأفريقى، أن قضية الأمن الغذائى تمثل هاجسٍا مفزعًا لولاة الأمر يؤرقهم فى الغدو والرواح، ظنى المتواضع كان هو أن قضايا السودان الحقيقية يومذاك واليوم هى كيف تُنشر ألوية السلام فى رباه، وكيف ينقذ أهله من الجوع. إلا أنى جئت ورحلت ولم أجد أهل السودان ـ حكمًا ومحكومين ـ إلا فى شغل شاغل بقضايا «الفساد» يعيشونها مسلسلاً على شاشات التلفزيون ويتلهون بها فى الأندية.

وعلى أى فامتثلا لإلحاف الصديقين جئت؛ وكم كنت سعيدًا عندما جاءنى تلفزيون السودان ليجرى معى حديثًا طويلاً حول رؤاى بعد مايو. كان المحقق التلفزيونى شجاعًا وذكيًا وبارعًا، أراد استنطاقى حول أمور لم تنبهم عليه وقد زكنت إلى أنه غير راض عن إغراق الناس لهذه الأمور فى الغلو والمزايدة. سألنى ماذا يريد جون قرنق؟ قلت الذى يريده أفاض فى شرحه فى خطاب ألقاه على النا س واستغرق إلقاؤه يومين اثنين، فإن لم تسمعه أو يسمعه غيرك فهذا ينبئ بعدم الجدية. ثم سأل عن نظام مايو ودستورها وتحدثت بمثلما سجلت فى هذه الفصول، مضيفًا أن ذلك الدستور لو وضع فى ظل نظام تعددى لكان أميز دساتير السودان؛ نقطة الضعف الأساسية فى ذلك الدستور كانت هى المادة الرابعة التى تتحدث عن الحزب الواحد، والحزب الواحد أمر تبارى كثيرون فى التبشير به قبل صدور ذلك الدستور، وقبل به آخرون بعد صدوره. تلك المادة الرابعة استبدلت فى دستور السودان الإنتقالى لسنة ١٩٨٥ بالمادة السابعة التى تقول: «يقوم النظام السياسيى على حرية تكوين الأحزاب السياسية، ويحمى القانون الأحزاب الملتزمة بالمثل والوسائل الديمقراطية الواردة فى هذا الدستور».

وكما قلت لم أعجب، وما كنت لأعجب، لو أث رمثل ذلك الحديث ثائرة أغلب الناس الذين لم أنفس ورم غضبتهم من مايو بعد. ما لم أفهمه هو أن يتصنع الغضب من كانوا حداة لذلك الدستور يوم صنعه، ومن هم دعاة للتفرد الحزبى على امتداد الوطن العربى. كتبت جريدة «الهدف» لسان حال حزب البعث تقول: «دافع منصور بجرأة وتطاول عن دستور ١٩٧٣ باعتبار أن قواعده تكفل التلاؤم المثالى لخصوصية السودان ونسى أن الدستور المذكور قد وضع الأساس القانونى لنظام الحزب الواحد والقضاء على التعددية الحزبية»، قلت أن الصحيفة التى تتحدث عن التعددية هى جرية الهدف وليست القارديان أو لوموند. لم يقيض لى أن أعود إلى التلفزيون يومذاك للرد على ذلك المقال، فلو حدث لما اكتفيت بتأريق الناس ساعات وساعات وأنا أقرأ عليهم معلقات «بعثية» كتبت بعربية رصينة حول من تحق له ممارسة الحرية ومن لا تحق له فى مايو «الثورة» فى مطالعها، وإنما أضفت إلى ذلك فصلا من تأريخ ألمانيا، تأريخ جمهورية الفيتمار؛ فمن عشاق الديموقراطية التعددية من لا يؤمن بها إلا معبرًا يمشى عليه إلى السلطة ثم ينسفه. ولربما كنا لنحسن الظن بأخوتنا فى «حزب البعث» ونقول بأن الله قد عافهم من ضلالات مايو ١٩٧٠ (لا حرية لأعداء الحرية) وأخذوا يدخلون أفواجها مع غيرهم فى دين التعددية الليبرالية لولا أن نموذجهم المعيارى للحكم والسلطة والزعيم ظل هو النموذج الضى نعرف جميعًا. وعلى كل فما أوقفنا كثيرًا عند ذلك التعليق إلا الرغبة فى أن نبين جانبا مما أسميناه فى مقدمة هذا الكتاب بتصدع الذات والإزدواجية عند المثقفين، يدين الواحد منهم شيئًا فى السودان ويدافع عن نقضيه تمامًا عبر حدوده، وهو راض عن نفسه كل الرضا فى الحالتين.

وإن تركنا العقائد جنبًا إلا أنا لا نملك أن نترك الانتهازية ذات الدوافع الشخصية المصلحية؛ وأكثر من ذلك استغلال ثورة (بحالها) لهذا الهدف المصلحى الشخصى لأن هذا المنحى يكشف عن من خلل مؤسسى ومنهجى ومعيارى كبير. وفى هذا الشأن كان قد أقض مضاجع واحد من المحامين أشيع حول ما جئت به من أدلة ضد موكله، وياله من موكل! محنة ذلك المحامى كانت هى أنه ـ فى ذات الوقت ـ المستشار القانونى للتجمع،

والمستشار الفنى للنائب العام، ومع هذا قبل الرجل على نفسه تولى الدفاع عن اثنين من المتهمين بالفساد. ونتيجة لهذا التعارض والتضارب المصلحى شكل النائب العام الأستاذ عمر عبد العاطى *لجنة للتحقيق مع ذلك المحامى فى الرابع من أغسطس* ١٩٨٥ برئاسة قاض من قضاة المحكمة العليا وعضوية اثنين من زملائه المحامين؛ موضوع الاتهام هو «استغلال المحامى المستشار لمنصبه كرئيس لجنة تحقيق للحصول على معلومات سرية من مكتب النائب العام والتزامه بالدفاع عن اثنين من المتهمين الذين يُباشر مكتب النائب العام التحقيق معهما وحصوله على أتعاب من المتهمين لقاء الدفاع عنهما». وقد حددت اللجنة الأسئلة التالية للإجابة عليها:

- هل التزم المحامى بالدفاع المتهمين؟
- هل التزم المحامى للنائب العام بعدم الدفاع عن أى متهم؟
- هل حصل المحامى على معلومات سرية من مكتب النائب العام؟
- هل ساعد محامين يعرف أنهم سيتولون الدفاع عن المتهمين وهو رئيس لجنة التحقيق؟
- هل استمل مبلغًا من المال؟

ردت لجنة التحقيق على كل تلك الأسئلة بالإيجاب بما فى ذلك الاتهام باستلام المال (٢٠ ألفا من الجنيهات من وزير متهم وألفًا من سيدة للدفاع عن زوجها العامل فى جهاز الأمن القومى). وبما أن تلك اللجنة قد شكلت بموجب قانون لجان التحقيق لسنة ١٩٥٤ فقد اكتفت بتقصى الحقائق إلا أنها أضافت: «الثابت أمامها وقوع أحد احتمالين، أما أن يكون الاستاذ المحامى قد تقاضى هذه المبالغ مقابل القيام فعلا بالخدمات القانونية بالرغم من التزامه بعدم الدفاع عن أى متهم أمام النائب العام، أو أن يكون قد تقاضى هذه المبالغ وهو يعلم ابتداءً أنه لن يتمكن من المضى فى الدفاع وأداء الخدمات القانونية، والأمر متروك لذوى الشأن».

من بين ذوى الشأن هؤلاء نقابة المحامين، أمامها واحد من كبار أعضائها يتهم بعدم احترام الشرف المهنى أو بالاحتيال، (استلام المال من شخص بهدف أداء مهمة تعرف ابتداء بأنكل ن تؤديها). بكل ذلك كانت النقابة عليمة إذ تحدث الأستاذ مصطفى عبد القادر ليوق للصحب: «أبرز لى ولعدد من الزملاء النائب العام مستندا بإستلام المحامى جزءًا من الأتعاب فيما يتعللو بالدفاع عن المتهمين عمر محمد الطيب وبهاء الدين أدريس» ما هو أهم من علم النقابة بما ارتكبه المحامى الكبير من إساءة لمهنته، وأهم من خطورة التهمة التى قادت تهم أدنى منها إلى إسقاط اسم مرتكبها من قيد المحاماة، وقوع ذلك الحدث فى وقت كان يعتلى فيه التجمع «النقابى» حصانا أبيض ويشهر سيفه ضد الفساد والتخريب. لا أحسب أن النائب العام قد توانى عن أداء واجبه، أمر باعتقال المحامى المتهم، وقدم للناس ما يملك من أدلة ثم اتخذ ما يمكن له اتخاذه من إجراء للتحقيق معه إلا أن هذا لم يكن هو حال النقابة.

فى ذلك الجو الموبوء أثار المتهم قضية اسمها قضية منصور، يصرف بها الأنظار عن محنته. ليس هذا استنتاجى بل هو استنتاج النائب العام عمر عبد العاطى الذى تحدث للصحابة فقال أن ذلك المحامى «يواجه تهمة إفشاء أسرار حكومية لمصالحة المتهم بهاء الدين وقد استغل تردده على الديوان لجمع معلومات فى غاية الأهمية وأثار موضوع قضية منصور لصرف الأنظار عن المعلومات». لا غرية فى أمر المحامى الكبير الغارق فى بركة الفساد فالغريق يمسك بالقشة، ولكن ما خطبه نقيب المحامين؟ لم يكتف بالتدى للدفاع عن صديقه المفسد ـ وكان أحرى به الدفاع عن أخلاقيات مهنته ـ بل ذهب ليتولى ترويج أسطورة زميله. رجل طيب نقيب الماحمين، كطيبة أمير المؤمنين عثمان. ويروى كتاب اليسر قول الإمام على بأن عثمان مع ورعه وتقاه كان كجمل الظعينة يوجهه الشيخ الخبيث مروان بن الحكم أن شاء وكيف شاء؛ محنة شيخنا «النقيب» هى أن مروانيه كثر، كلهم وجد فيه «المغفل النافع».

بدأ النقيب بالاحتجاج على حديثا فى التليفزيون الذى أكد له أنا ما زلنا «سدنة» لمايو، ندافع عن دستورها؛ ثم ذهب للمطالبة باعتقال منصور «لأنه من أول الذين شاركوا

فى مايو، فقد كان وزيرًا للشباب ووزيرًا للخارجية». هذه عناصر غريبة لتحديد التهمة التى توجب الاعتقال، ولا أدرى كم من النخبة السودانية كان سيطالها الاعتقال بموجب هذه الذريعة القانونية.على أن قضيتنا ليست هى حذاقة الرجل فى مهنته القانونية، وإنما هى أمانته وصدقه مع نفسه، وفى هذا سعى «النقيب» لحتف نفسه بظلفه. فإن لم يكن النقيب قد سأل نفسه أين كان هو فى تلك المايوات (كما دعا الناس صديقى أمين مكى) فأنا نيابة عنه نسأل ونجيب. كان فى الأول يرتدى بزة المناظل العربى فى هيئة الدفاع عن الوطن العربى ويطالب بعزل اليمين الرجعى من أى مشروع للوحدة الوطنية حتى عندما جاءت الدعوة للواحدة من عبد الناصر؛ واليمين الرجعى (إن كان الناس فى حاجة لتذكرة) هو الأنصار والختمية، وهو الحزب الاتحادى وحزب الأمة (جماعة التعددية). أما فى الثانية فقد كان صاحبكم، «وما هو بمجنون» ?على رأس المباركين لدستور الاستبداد، وكيف يستطيع الرجل أن يخرج على موقف نقابته التى باركت ذلك الدستور حتى وإن لم يكن قد نُقِّب عليها بعد. ولم يقف الرجل عند مباركة الدستور، بل أعلن على رءوس الأشهاد تأييده لترشيح النميرى للرئاسة «لأسباب موضوعية وذاتية». هؤلاء قوم فى فقه السدانة يسمون بحملة المباخر، فبيوت الأصنام لها سدنة يحرسون الأبواب، ولها كهنة يترجمون الطلاسم، كما لها حملة مباخر يطوفون بمحاجرهم حول المعبد.

ونعجب لأمر هذا «النقيب» الذى أداننا لدفاعنا بعد سقوط مايو عن «دستور الطغيان» الذى باركه وصاغ فيه الوحائد ومع هذا لم يستحى من أن يوقع على تقرير نقابة المحامين السودانين لاتحاد المحاميين العرب (الدورة الثانية ٢ ـ ٥ ديسمبر ١٩٨٦) حول حقوق الإنسان فى السودان. أورد التقرير أن «أخطر هجمة على حقوق وحريات الناس وهى التى كرست وقننت الحكم المطلق للفرد هى تعديل الدستور لسنة ١٩٧٥ حيث أدخلت تعديلات خطيرة على دستور ١٩٧٣» يمكن تلخيصها فى الحجز التحفظى وتعديل مواد الدستور التى كانت تحظره، وتحصين قرارات الرئيس من أى طعن قانونى أو دستورى، وحق الرئيس فى تكوين محاكم خاصة لأمن الدولة. الدستور المعدل الذى تتحدث عنه النقابة هو دستورنا المفترى عليه إلا أننا لم ننتظر حتى يصبح النميرى طاغية مخلوعا

لكيما نقول راينا فى تلك التعديلات، فمقالنا حولها نشر فى الخرطوم وفى صحافتها فى فبراير ١٩٨٠. ولا شك تقف أزمة النقيب عند هذا، فبالرغم من أنه كان لنقابة المحامين كما كان لأساتذة القانون رأى فى تلك التعديلات عبروا عنه جهارًا. إلا أن كبير المحامين لم يتردد فى الانغماس فى المايوية فى أكثر فتراتها همجية، فترة محاكم الطوارئ والعدالة الناجزة. ما الذى نقول بعد كل هذا؟ علم الله ما استزادة هؤلاء فى البطلوة إلا نُفاضة زاد لا يسمن صاحبه ولا يغنيه من جوع.

ما الذى كان فى مقدور الناس صنعه مع كل تل اللغاية والعَكَرة واختلاط الأمور؟ ما الذى كانوا يستطيعون فعله للوفاق على أسس للديموقراطية والتعددية التى يعبر فيها كل فكر عن نفسه دون أن يظن بأنه يملك تسطير الفصل الأخير فى تأريخ السودان إن كان بعض الأفراد لا الجماعات يحسبون بأنهم قادرون على تسطير ذلك الفصل؟ ما الذى كانوا يستطيعون فعله لاستقراء الأحداث من تراكم المعرفة التأريخية وتداخل حلقات التأريخ إذا كان كل واحد أو مجموعة يحسب أو تحسب بأن تأريخ السودان قد وقف عند تجربتها الذاتية، ومشروعها الحضارى (أو اللاحضارى فى بعض الأحايين) مما جعل من التاريخ حلقات مفرغة. وندرك أن ما نقوله لا يرضى البعض، وكثيرا ما استثقله حتى بعض الأصدقاء. هذا أمر يؤلمنى إلا أنه لا يؤرقنى، فالصدق مع النفس يقود فى جانب منه إلى التفرد، «وانفرد ما استطعت فالقائل الصادق يُضحى ثقلاً على الجلسا»، كلمات جيائد لشاعر مجواد، شيخ المعرة. وما نسميه صدقا ليس هو انطباع ذاتى وإنما استنتاج عقلانى بقراءة موضوعية للواقع، سنظل نؤمن بصدقه حتى يثبت لنا العكس، وباستقراء موضوعى أيضًا. بيد أن أغلب الذى كنا نشهد ونسمع كان فى أحسن حالاته أحكامًا انطباعية، وفى أغلبها تهربًا من الماضى بالتستر وراء ثوب سخيف الغزل، واهى الخيط؛ وما بالخيوط الواهية تنسج الثورات. ولو صدق القوم مع أنفسهم لأدركهم بأن الذى كانوا يصنعون لم يكن هو مصادرة للتأريخ بل نعى لجيل كامل، جيلهم وجيلنا. كيف، أذن، يتأتى للمجتمع أن يتوقع من مثقفيه الغوص فى كنه الأحداث لاستكشاف جوهرها ودلالاتها الخفية إن كان هؤلاء المثقفون يتكذبون فى تحليل التأريخ المعاصر، لا ذلك القصى.

فاستكناه الحقائق لا يكون إلا بالتحليل الأمين للتأريخ، والتملى العميق فى الوقائع بما فى ذلك نقد التجارب الذاتية؛ أما النظرةالمدغمسة فلا تعين على التبصير بالراهن ولا على استبصار الآفاق البعيدة. لهذا ظل البديل للماضى دومًا هو الأشخاص، لا الرؤى ولا التوجهات، كما أصبح التأريخ كله حلقات مفرغة، كل مرحلة فيه هى مرجع ذاتها. أو يملك أحد أن يتساءل بعد هذا لماذا انتهى الأمر بالتجمع وظهره خلاء.

لن يحكمنا البنك الدولى:

قلنا إن مشكل السودان الاقتصادى فى النصف الثانى من عقد الثمانينات أصبح هو مشكل بقاء أكثر منه مشكل نماء. وضاعف من الأزمة الاقتصادية التى فجرها تخريب المايوية السبتمبرية كارثة طبيعية هى القحط والجفاف فى عامى ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥. بسبب كوارث الطبيعة وكوارث البشر أسمى الاقتصاديون عقد الثمانينيات بعقد التنمية الضائع فى أفريقيا، هذا هو حكم اللجنة الاقتصادية التابعة للأمم المتحدة (ECA). تحليلاتها تنبئ عن كيف تضافرت عوامل عديدة بعضها داخلى وبعضها خارجى، بعضها سياسى وبعضها اقتصادى، على أن تجعل من القارة التى كانت تنتج فى الستينيات ١٢٠٪ من استهلاكها الغذائى منتجًا لما يقارب ٦٥٪ من احتياجاتها الغذائية فى منتصف الثمانينيات.

على رأس الأسباب الداخلية مناهج التنمية الخاطئة، وهى خاطئة لأنها كانت تميز بنهجها الاستلاهكى التبديدى أهل الحضر على أهل الريف. وكانت ـ بسبب من هذا ـ تمنح أهمية خاصة لإرضاء أهل الحضر هؤلاء بدلاً من دعم الريفى المنتج لحفزه على المزيد من العطاء. وكانت ـ وبسبب من ذلك أيضًا ـ تعمق من أنماط للحياة فى الحضر لا سبيل للتمتع بها إلا بالحافظ على الحبل السُرى مع الاقتصاد العالمى السائد مما يعمق بدوره من التبعية التى تدينها نفس هذه النخب الحضرية. ومن بين الأسباب الداخلية أيضًا غياب الديموقراطية السياسية والديموقراطية التنموية؛ غياب الأولى قاد إلى العنف كنهج للعمل السياسى؛ والعنف، بطبيعته، يبدد الطاقات، تلك التى ينفقها السلطان

الجائر للحفاظ على ما استأثر به من حكم، والتى ينفقها معارضوه لاسترداد حقهم السليب أو ما يحسبونه حقًا. فى خضم هذا الصراع يضيع زمان نفيس ويقع هلاك كبير فى الأنفس والأموال والثمرات. أما الثانية فنعنى بها غياب المشاركة الشعبية الفاعلة فى صنع القرار الاقتصادى، بدءًا من الهيمنة القاسرة التى تمارسها الدولة فى كل شىء مما يحول دون أى مبادرة، وانتهاء بالمساهمة الفاعلة للمنتفعين بالتنمية فى قولبة مناهجها حتى تستهدى هذه المناهج بالخبرة التقليدية المتوارثة. حتى الذين صدقت نواياهم فى تحقيق تلك المشاركة الشعبية عجزوا عن تحقيقها لعجز الآليات التى ابتدعوها لتحقيق الهدف. من بين تلك الآليات المفهوم الناصرى لتحالف قوى الشعب العاملة فى إطار تنظيم شامل، أو مفهوم أو جماعة التنزانى فى إطار حزب واحد. مصدر الضعف الأساسى فى تلك الإطروحات هو تبينها لفكرة التنظيم السياسى الفرد كبوتقة تتصهر فيها الصراعات. ولكن بالرغم مما توفره تلك التجربة من توحيد لإرادة صنع القرار تعين على الأداء السريع والحاسم إلا أنها تتجب الخراب النفسى بسبب تقليص هامش الحرية، ولا مبادرة بلا حرية؛ وبسبب تجين المؤسسات، ولا ابتداع مع التدجين.

هذا ما كان من أمر الأسباب الداخلية أما الأسباب الخارجية فقد أفضنا فى الحديث عنها فى مواقع عدة من هذا الكتاب، إلا أنها جميعًا ما كانت لتتفاقم لولا الخيار الاقتصادى الذى اخترناه لأنفسنا، كما أن السبيل لحلها معروف ولا يحول دونه إلا عزوفنا عن، أو وجلنا من، اجترائه. من بين تلك القضايا: الديون الخارجية، والعلاقات الدولية التجارية غير المتكافئة. وما عزوفنا عن تلك الحلول إلا لأنا نريد الشىء وضد الشىء فى ذات الوقت، كما أن بعضًا منا يظن بأن قضايا الاقتصاد العالمى المشتابكة يمكن أن تحل ببيان أو إعلان نصدره فى الخرطوم. تلك مقدمة ضرورية ندلف منها إلى الحديث عن إقبالنا على قضايا الاقتصاد بعد سقوط النميرى، أهم ما نميز به ذلك الإقبال هو المجازفة فى الأحكام دون تدبر، والتهارج فى الكلام دون تبصر. ولا ندى بأن أغلب تلك الأحكام كانت خاطئة من الناحية النظرية، وإنما هى خاطئة لأنها لم تكن تلامس الواقع الذى يحياه أصحاب تلك النظرية حياة يستمرئونها ويصرون عليها. أغلب

هؤلاء حسبوا بأن حياة السودان ستصبح سمنًا وعسلا فى الاقتصاد كما فى السياسة بعد سقوط مايو بتغيير شخوص الحاكمين لا سياساتهم. ومن ناحية أخرى أوحت مقالات بعض العلماء ـ فلا يعننا أمر إنصاف المتعلمين، فنصف العلم أخطر من الجهل ـ بأن خزائن السودان ستمتلئ بعد إلغاء الصرف التبديدى (وكان حسابه فى مقالات هؤلاء بمئات الملايين) على الاتحاد الاشتراكى ورئاسة الجمهورية وجهاز الأمهن القومى. وكنا نقرأ مقالات أخريات عن الفساد المايوى (وأنظار الجميع شاخاصة تجاه أشخاص معدودين من مسئولى مايو) وتقول بأنه لو استردت الملايين التى انتهبها هؤلاء فلما احتجنا للهاث وراء القروض لكيما تعيننا على توفير مدخلات الإنتاج الزراعى والصناعى. وتعيننا على استجلاب الدواء والكساء. ونكان نظرنا يقع، هنا وهنالك، على أحاديث أخر حول ديون السودان الخارجية التى شارفت يومذاك العشرة بلايين تقول بأنه لو استرددنا من أولئك اللصوصس بليونًا واحدًا من هذه البلايين العشر زالتى سرقوهاس لما احتجنا لعون أحد.

هذا الحديث الذى كان يتداوله الناس يتعلق بالاقتصاد، فلا هو بالقصص ولا هو بالأساطير العلمية، وأهم عنصر فى الاقتصاد هو الأرقام المثبتة. كما أن كثيرًا من الذين كانوا يرددون هذا الحديث رجال ونساء يغشون ويغشين مواقع تتوافر فيها هذه الأرقام، ليسوا كبسطاء الناس تنقل إليهم الروايات، معنعنة أو غير معنعة، وقد وشاها كل راوى بما أوحاه له الخيال من زخارف. ونسأل، مثلاً، إن كان الذى قال بأن إلغاء الإنفاق على الاتحاد الإشتراكى وجهاز الأمن ورئاسة الجمهورية سيوفر مئات الملايين من الجنيهات قد كلف نفسه بالاستيثاق من صحة هذه الأرقام قبل أن يشير على غيره بكيف توجه تلك الوفورات. ولا نخال، والحال هذه، بأن بصر هؤلاء قد امتد نحو باب الإنفاق الأكبر، الفصل الأول من الميزانية، المركزى منها والإقليمى ليتسكشف ما فيه من تبديد، كما لا نظن بأن الذى أفتى باسترداد بليون دولار مما نهبه «المايويون» من جملة ديون السودان الخارجية قد كلف النس بالنظر فى هيكل تلك الديون.. كم منها هو الأصل؟ وكم منها هى الفوائد؟ وكم منها استثمر فى مؤسسات ماردة شاخصة؟ وكم منها ذهب إلى البطون

سكرًا وقمحًا أو ذهب إلى المحروقات بترولاً وبوتاجازًا؟ والسكر والقمح والبوتاجاز نستهلكه نحن أهل الحضر، والنخبة من بينهم، ولا يستلكه «أهل القردود» إلا من حباه الله من بينهم بنعمة العمل فى منازلنا بالخرطوم، القبلية والبحرية، قبل أن يجيئ إلى ما تبقى من الديون ليذهب للجيوب.

قلنا إن الأنظار كانت تشخص لبضع أفراد يقفون فى قفص الإتهام، ولا نظن أيضًا بأنه قد دار بخلد الذين كانت تتهدج أصواتهم بالحديث عن استرداد مال الشعب من المغلوب على أمره «زين العابدين» أو رئيس عصابة السطو «زفت الطين» بأنه مقابل كل دولار سطى عليه «زفت الطين» هذا، ذهبت مائة أخرى إلى جيوب من اسحتوا من الفساد ممن نسميهم برجال الأعمال، ومال السحت لا يزكوا إلا فى السودان. هؤلاء هم الذين وقف صديقى الهميم على التوم فى المؤتمر الاقتصادى الأول فى نهاية السبعينيات يصفهم بالتماسيح والقطط السمان، لا يمضع كلماته؛ شأن على دوما. ورجل الأعمال اصطلاح له معناه فى المعاجم الاقتصادية وفى دول العالم الأخرى، أما فى السودان فالتعبير لا يعنى شيئًا ويعنى كل شيء. وفى قديم الزمان كان أهل السودان يميزون بين أهل الصناعة وأهل التجارة وأهل الحرف، فصاحب الورثة يُسمى باسمه نجارا أو حدادًا أو سمكريًا؛ وصاحب التجارة يسمى بوظيفته تاجر جملة أو تاجر قطاعى؛ وأصحاب الوسطات يسمون بأسمائهم، كموسونجى. وهناك آخرون جمعوا بين كل هذه الأعمال وكان يسميهم الناس أيضًا بأسمائهم: «تاجر جملة ومينفاتورا وكوموسنجى». ثم جاءت «مايو الخير» فاختلط الحابل بالنابل، فى السياسة كما فى التجارة، وفى الأداب كما فى «قلة الأدب» رجال الأعمال هؤلاء لم تتجه إليهم أنظار المنتفضين لا لأنها كانت مشدودة إلى «زفت الطين» وصحبه وإنما لأنهم، بقدرة قادر، قد أخذوا مكانهم فى مقدمة الصفوف فى أبريل بعد أن بسطت عليهم النخبة الحاكمة الجديدة يد الحماية وأولتهم عين الرعاية. أو ليسوا هم الذين يبذلون المال فى سخاء لحماية «الديمقراطية القديمة» كما بذلوه بالأمس لحماية «الديمقراطية الجديدة» لا أملك إلا أن أعود لمعادلة الدكتور محمد زين شداد حول «حلف الافندية والجلابة». عجبت ـ وأيم الحق ـ لغضب صاحبى

«الأفندية» وهم يشهدون الصديق شدو المحامى يصول ويجول فى المحاكم دفاعًا عن «زفت الطين» ?ولم لا يصول ويجول وهو يشهد القطط السمان تجلس ترقبه فى موقع المتفرج فى المحاكمات، كما يتلقاها فى الأمسيات تسمر مع دعاة «القصاص الشعبى». كان شدو هو الكاسب الأكبر من «انتفاضة الجياع»، شحيما كان قبلها فأضحى، من بعدها، شحيمًا ذا وَدَك فطوبى لصديق العمر وزميل المهنة بما كسب. أما الجياع فقد تركهم «الأفندية» لكيما يحاربوا طاحونة هواء: «مكتب شدو نحن نهده»، ثم تفرقوا «كويمات كويمات» يتشاجون، كأهل مصر المملوكية كانوا. أولئك وصفهم المقريزى بقوله: «إنهم يتصرفون وكأنهم قد فرغوا من يوم الحساب»؛ فما هو هذا الحساب؟

وقف وزير مالية الانتفاضة، الأخ عوض عبد المجيد يعلن ميزانيته فى سبتمبر ١٩٨٥ بعجز يفوق قليلاً البليون جنيه (١١٥ / ١ مليون). وكان الوزير قد أعلن على الناس منذ يوليو ١٩٨٥ أن معدلات التضخم ترتفع بصورة مذهلة، وأن الإنتاج البدنى يتدنى، وأن الدين الداخلى والدين الداخلى يتراكمان، وأن البطالة تتفشى حتى أصبح عدد العاطلين عن العمل من الجامعيين ١١,٠٠٠، وأن النزوح للمدينة يزداد. وكتب الوزير إلى مدير صندوق النقد الدولى دى لاروسيير فى نهاية أكتوبر ١٩٨٥ ليتحدث عن الخراب ويعزوه إلى التناقض فى سياسات النظام السابق، وإلى الجفاف فى ثلاث سنوات متتاليات، وإلى حرب الجنوب، وإلى تدفق اللاجئين، وإلى عدم انتظام المعونة الخارجية. لم يكتف الوزير بتشخيص المرض بل أبلغ الصندوق بأنه ينتوى وضع سياسة واعية فى خطة متوسطة المدى توفر لها الأموال خلال الخمس سنوات التالية، خطته تقوم على دعم الإنتاج والتخفيض من الإستهلاك؛ وسياساته تهدف إلى تعبئة واستغلال الموارد المحلية، وضبط أداء المؤسسات العامة، وتقوية حوافز الإنتاج خاصة للمنتج الزراعى، وتركيز الاستثمار خلال سنوات ثلاث فى إعادة تأهيل المشروعات القائمة وصيانة البنية القاعدية. وكان من سياساته أيضًا مراقبة أداء المؤسسات العامة على أساس تجارى والتخفف من ضبط الأسعار مع أتخاذ الإجراءات التى تحول دون تضرر الشرائح الفقيرة من هذه السياسات. وعلى المستوى الأدائى بادر الوزير باتخاذ قرارات صائبة أهمها إعادة كل الضرائب التى

ألغيت فى عام ١٩٨٤ بما فيها ضريبة أرباح الأعمال بجانب ضرائب إضافية (تذاكر الطيران، خدمات الفنادق، المشروبات، الأسمنت، التلفونات) كما أقدم على إلغاء النفقات غير المبوبة كواحد من وسائل ضبط الإنفاق ومنها الإنفاق على الأمن والدفاع والقصر والإعفاء الجمركى لبعض الأفراد والمؤسسات.

كل تلك السياسات كانت أمام صناع القرار التنفيذى، وكانت أمام القوى التى جاءت بهم، أى أمام صناع القرار السياسى. وقد نقل الوزير عوض إلى مجلس الوزراء فى رسالة بعث بها فى السابع من نوفمبر ١٩٨٥، عقب مشاركته فى الاجتماع المشترك لصندوق النقد والبنك الدولى بسيول، ما دار بينه وبين وزراء الدول المانحة للسودان خاصًا بالذكر منها الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة العربية السعودية. فى تلك الرسالة ذكر عوض: «كان التأكيد الذى لا لبس فيه أن أى مساعدت ذات بال للسودان لكى يتخطى محنته الاقتصادية لابد أن تستند على مبادرة السودان باتخاذ السياسات التصحيحية التى تقنع هذه الدولة بجديته فى مواجهة التحديات».

إجراءات صائبة وسليمة تلك التى بادر باتخاذها الوزير، وتشخيص لا مطعن فيه ذلك الذى قال به. فما الذى صنعه رهط «النطاسيين» الذين اجتمعوا لانقاذ هذا البلد المريض النازف؟ معلوماتنا الابتدائية فى الإسعاف الأولى تقول بأن أول ما يبادر به المسعفون هو إيقاف النزيف، وكانت ظواهره واضحة فى شيئين: حجم العجز فى الموازنة، ومعدلات التضخم المتصاعدة ولكليهما أسباب موروثة. فبالرغم من صحة توجه النظام المايوى فى إنهاء الحرب (اتفاق أديس أبابا) وتعبئة الموارد ليجعل من السودان سلة غذاء الوطن العربى والقارة الأفريقية؛ وبالرغم من أن العوامل الخارجية السلبية التى شهدتها تلك الفترة (الارتفاع المذهل لأسعار النفط فى عام ١٩٧٣) إلا أنه، أيضًا، كان للفساد والتخبط فى السياسات الاقتصادية مما أشرنا إليه فى المقالات السابقة أثر كبير فى إحباط ذلك الجهد. وتقول أرقام البنك الدولى إن معدل النمو فى خلال الحقبة بين عام ١٩٧٦ - ١٩٨٩ كانت حوالى ٢,١٪ فى الوقت الذى كان فيه معدل نمو السكان ٢,٩٪. وبلغة

الأرقام يعنى هذا انخفاضًا حقيقيًا فى معدل دخل الفرد قدره ٨٪ بين عامى ١٩٧٦ - ١٩٨٥، ونقف هنا عند عام ١٩٨٥ حتى نفصل بين الفترة المايوية والفترة التى تلتها. وكما أبنا فى الفصول السابقة فقد كان للطموح غير الواقعى الذى صحب الخطط التنموية، والاعتماد الفائق على المؤسسات العامة والحكومية فى تنفيذ تلك الخطط دون أن تملك هذه المؤسسات المؤهل الموضوعى لتنفيذ الواجب المناط بها، أثر كبير فى عجز تلك المشروعات عن تحقيق ما كان يرتجى منها؛ ريعًا داخليا تدره لدعم الميزانية، أو ريعًا خارجيًا تحققه عبر الإنتاج التصديرى يعين على سداد الديون. إزاء ذلك العجز ذهب النظام إلى الاستدانة حتى بلغ حجم التمويل الخارجى فى الفترة بين النصف الثانى من عقد السبعينيات حتى نهاية الثمانينات ٢٢٪ من إجمالى الدخل المحلى. وكأن هذا كله لا يكفى، جاء عقد الثمانينات لتعود معه الحرب من جديد بكل أعبائها المالية، وليدخل فيه السودان فى متاهة الشعوذة الاقتصادية، يدخل فى اقتصاد السحرة (Voodoo Economics).

بيد أن وراء تلك السياسات المايوية كان هناك موروثان هامان لا بد من الإشارة إليهما لأن أثرهما ظل باقيا بعد مايو. الموروث الأول هو أفكار الستينيات والسبعينيات حول دور القطاع العام وضرورة هيمنته وتوجيهه للاقتصاد؛ وما تبع ذلك من إفراط فى سوء الثقة بالمبادرة الخاصة. كنا نسعى بين الفينة والأخرى لنتحدث عن الاقتصاد المشترك، وتشجيع الرأسمالية الوطنية، وتوزيع الأدوار بين القطاعات؛ إلا أن كل ذلك كنا نقوله و«لساننا يغمز الخد» كما يقول الفرنجة. وظل هذا هو واحد من محاور الخلاف طوال فترة مايو حتى بعد أن وضح للجميع ما تمثله المؤسسات من عبء، وتفرضه من رهق على النظام المصرفى دون أمل فى سداد مديونيتها ناهيك عن تحقيق فائض تفيد منه الدولة. أما الموروث الثانى هو حرص النظام على انتهاج سياسات تهدف إلى كسب أهل المدينة وإرضائهم باعتبارهم أكثر الفئات قدرة على الضغط و«الشوشرة» على الأنظمة. ولا تثريب على أى نظام فى أن يرضى كل فئات الشعب، إلا أن استرضاء فئة أحسن حالاً على حساب فئات أسوأ منها حالاً فأمر لا يمكن تبريره بأى معيار أخلاقى. وقد حزنت

مرة وأنا أشهد برنامجًا فى تليفزيون الأذاعة البريطانية إبان كارثة الجفاف والقحط فى السهل الأفريقى، حزنت وأنا أشهد منظر الألوف التى كانت تتضور جوعًا فى أطراف السنغال فى الوقت الذى كانت حكومته تعلن عن نجاحها فى إبرام اتفاق مع نقابات العمال فى داكار على ما أحسبه شيئًا أشبه بما نسميه «إجراءات رفع المعاناة عن الجماهير». ما أحزننى كان هو تعليق المتحدث: «فى مثل هذه الأزمات لو تركت العمال والموظفين يتظاهرون ضدك فى العاصمة لسقطت الحكومة، ولو تركت أهل الريف النائى يصيحون ويولولون لماتوا جوعًا، ما الذى تفعله لو كنت حاكمًا أفريقيا؟» هذه هى حقائق الحياة فى قارتنا وفى بلادنا.

نعود فنسأل كيف كان إقبال الناس على هذه القضايا؟ إقبال الأحزاب، والنقابات، والجماعات. أورأوا فيما جاء به وزير المالية حلاً أم رفضوه؟ وأن رفضوه فهل أنبنى رفضهم هذا على تحليل اقتصادى أفضل، وتشخيص أكلينيكى أنجع، وجاء بحلول أكثر جدوى، أم كان يقوم عليموقف عقائدى لا يحيدون عنه؟ وإن كانت الأولى أو الثانية فما هو الانعكاس العملى لما جاءوا به من حلول؛ أولاً فى خفض الإنفاق العام، وثانيًا فى الحد من معدلات التضخم، وثالثًا فى ضمان انسياب الدعم الخارجى، فالهدفين الأولين لا يتحققان دون الأخير.

وبما أنا فى معرض الحديث عن الحلول الاقتصادية البديلة نقف وقفة قصيرة عند واحد من «بروفيسرات مايو» فهؤلاء أقمن بأن الناس عندهم لأنهم أصحاب تجربة. أشرنا للرجل فى الموقع المناسب من هذه الفصول، كصاحب نظرية فى الاشتراكية المايوية، سوسلوف النظام أسميناه. وحمدنا للرجل شجاعته يوم أن رفض تنفيذ قرار معين أصدره النميرى، القرار كان هو زيادة سعر السكر. لم يكن حمدنا ذلك تأييدًا لرأيه الاقتصادى وإنما لوقوفه مع ما يؤمن به حتى وإن كان ثمن وقوفه ذلك هو الإعفاء من المنصب؛ قلة كانت تفعل هذا فى العهد المايوى. أما فى الرأى الاقتصادى فنحن ننحاز إلى ما فعله خلفه فاروق المقبول، زيادة سعر السكر والوقود.

ونعود اليوم للرجل لسببين: الأول هو إعلانه للناس بعد سقوط النميرى بأنه يملك حلا لمشكل السودان الاقتصادى إلا أنه لن يبوح بذلك الحل السحرى حتى لا يختطفه الآخرون وينسبونه إليهم. أما الثانية فهى كتابته فى إحدى «المراحيض الإعلامة» يسيئ فيه إلى صحبه المايويين ويتحدث عن القوى التى كانت تُسير نظامهم، نظام مايو الذى كان هو سوسلوفة الاقتصادى، تلك القوى، فى رأيه هى: شلة اليمين العميل، وشلة اليسار، وشلة الديوانيين الحزبيين، وشلة القصر. لم يقل للناس إلى أى شلة كانت تنتمى، لعله تحرج من ذلك وهو يعد نفسه لموقع جديد يطبق فيه نظريته «السرية» من بعد أن خدع الناس بنضاله من أجل السكر. ومن حق أهل السودان أن يعرفوا أن هذا المناضل «لاسكرى» هو صاحب قرار إنشاء جمعية ود نميرى، فبعض أهل مايو أنفسهم تعبجبوا أكثَر العجب عندما شهدوه فى الصفوف الأولى فى حفل افتتاح تلك الجمعية بعد بضعة أيام من عزله، فما عرفوا النميرى يعزل الناس «من كل مواقعهم» ثم يدعوهم بعد أيام للجلوس معه فى الصف الأول. زالت الدهشة عندما وقف مصطفى نميرى ليقول: «شكرنا الممتد للدكتور محمد هاشم عوض على قراره بإنشاء هذه الجمعية ورعايته لها». وعلم الله ما كنا لنذهب إلى هذا إلا لتلويث هذا «العالم» للتأريخ. ثم نعجب فى النهاية كيف لهذا «الاشتراكى» أن يقول بأنه يملك الحل لمشكلات السودان الاقتصادية إلا أنه يضن على الناس بالمعرفة، فما حسبنا الاشتراكيين يؤمنون بالملكية الفردية للمعرفة؛ إلا أن كان هذا هو حال «اشتراكية مايو» التى دبج كتابًا عن «خصائصها». وكيف لهذا الفقيه (والرجل داعية إسلامى) أن يتمذهب على «الظلامية» ?والظلامية فرقة من المسلمين لا تستحسن تثقيف العامة، وكيف لهذا «المعلم» أن يمنع العلم عن الناس، وفى قول الإمام الشافعى: «العلم ينهى أهله أن يمنعوه أهله».

فى ظل تلك المزايدات لمايو أبريليه، كان واضحًا أن وزير المالية فى واد وقاعدته الانتخابة فى واد آخر، مصدر الخلاف هو ما حسبوه انخذالاً أمام صندوق النقد الدولى مثل دعوته إلى تحرير الأسعار مما يعنى إلغاء الدعم عن بعض السلع، وإعادة النظر فى سعر الصرف مقابل العملات الأجنبية حتى يكون أكثر تعبيرًا عن السعر الحقيقى للجنيه

السودانى، وإيقاف الإنفاق العام بتجميد الوظائف والعلاوات. كل هذه أمور يختلف فيهما أهل الاقتصاد، فللبنك والصندوق رأى فيها يكاد يشبه العقيدة، ولآخرين رأى مناقض. من أصحاب الرأى المناقض اللجنة الاقتصادية الأفريقية التابعة للأمم المتحدة وقد تبنت رأيها ذلك ـ على الأقل من الناحية النظرية ـ حكومات أفريقيا. وأكثر ما أخذه اقتصاديو أفريقيا على «الوصفة العلاجية» للصندوق أنها دواء غير رحيم، دواء قد يقود إلى علاج ناجع على المدى البعيد إلا أن آثاره قريبة المدى آثار مدمرة، خاصة على الفئات المعسرة التى تتأثر تأثرًا مباشرًا بتحرير الأسعار ورفع الدعم عن بعض السلع. وهنا أيضًا لم يخل الأمر من تعميم إذ ليس صحيحًا أن الذين يفيدون من الدعم دومًا هم أقل الطبقات فقرًا، الدعم للسكر والوقود والقمح. كل هذه الاعتبارات تتطلب تحليلاً أشمل وأدق لتلك الظاهرة لكيما يصار إلى سياسات توفر مظلة واقية للفقراء والمعسرين فى ذات الوقت الذى تجعل فيه القادرين يدفعون الثمن الحقيقى لما يبتاعون من سلع، ويتقاضون من خدمات.

فالذى نتحدث عنه إذن منهج اقتصادى، وفى هذا يختلف الناس ويتفقون ولا يخرجون بالأمر عن ذلك الإطار، إلا فى السودان. اجتمع مجلس الوزراء والمجلس العسكرى الانتقالى فى جو متوتر ليقرروا رفض مقترحات الوزير التى قدمها فى السابع عشر من نوفمبر ١٩٨٥ «من منطلق السيادة الوطنية». وتوقفت أثر ذلك مفاوضات السودان مع الصندوق وقروض البنك الدولى واتفاقيات القمح الأمريكى، وكانت متأخرات ديون السودان على الصندوق قد بلغت حتى ذلك التأريخ ١٦٠ مليونًا من الدولارات. فى ذات الوقت دعا مجلس الورزءا للتقشف وطالب العاملين بتجميد مطالبهم بزيادة الأجور كما دعا الفئات التى اكتسبت حقوقًا بالتنازل عنها. ولا يدرى المرء ما هو معنى أن يطالب مجلس وزراء جاءت به النقابات تلك النقابات بتجميد مطالبها، فمن هو أقدر من ممثلى النقابات فى الحكم على اتخاذ القرار الصعب باتفاق طوعى مع قواعدهم؟ ومن هو أقدر من حكم يرأسه العسكريون من حمل العسكر على المطاوعة على قرار يحد من النفقات العسكرية؟ ثم ما الذى تعنيه المناشدة بلغة الاقتصاد؟ ما الذى تعنيه لوزير المالية الذى

يتوجب عليه توفير مبلغ محدد من المال، فى أمد محدد، لينفقه على مهام محددة فى أبواب للصرف محددة؟

لم ترض تلك الإجراءات وزير المالية فترك منصبه حانقًا، وقنع القوم بالمناشدة والنداء. وكان فى كل ذلك فرصة طيبة لثناء النفس على ثوريتها بصورة تجعل المرء يشك فى أن الذين يصدرون الأحكام يتدبرون حقًا معانى الكلمات التى يتفوهون بها. فعقب الجلسة المشتركة بين المجلس العسكرى الإنتقالى واللجنة الوزارية للقطاع الاقتصادى فى الحادى والعشرين من ديسمبر ١٩٨٥ أعلن وزير التجارة سيد أحمد السيد أن الخلاف بين مجلس الوزراء ووزير المالية تركز فى بنود سبعة تتمثل فى الخطورة الحقيقية ومن أشنها أن تؤدى إلى تدهو الاقتصاد السودانى فى كل جوانبه. وتقف عند تعليق الوزير على واحدة من هذه البنود السبعة، مرونة سعر الصرف. ذكر الوزير بأن فى إعطاء حق التحكم فى سعر الصرف للبنوك التجارية انتهاك من السيادة لأن «هذا من سلطات السيادة تمارسها الدولة وليس البنوك التجارية». ولو أن الوزير ناقش الإجراء من منطلق اقصادى يثبت عدم جدواه اقتصاديًا لقبلنا منه هذا، ولكن ما شأن سعر الصرف بالسيادة، وعلى أى نظرية دستورية اعتمد الوزير فى حكمه التقريرى هذا؟

حذا حذو ذلك الوزير حزب سياسى رأى أن ينشر برنامجه الاقتصادى كإعلان مبوب ويستهله بالإشادة «بموقف الحكومة المنطلق من موقع السيادة الوطنية وتحرير الإرادة» دون إيضاح لمن هو الذى كبل هذه الإرادة. وبأسلوب لولبى أوحى البيان للناس بأن فرض البنك والصندوق شروط معينة للإقراض لا يقصد منه إلا تأكيد مفاهيم اقتصادية معينة هى، فى جوهرها، تكريس لاقتصاد السوق هذا إيحاء سليم؛ إلا أن البيان تداعى بهذا الافتراض إلى الزعم بأن المؤسستين تسعيان إلى تكبيل إرادة الدول التى تحررت - أو هى بصدد التحرر - من الاستعباد الاقتصادى الرأسمالى، وهذا زعم لا يتسق مع المنطق. لن نقول ما قاله وزير مالية الانتفاضة (مما أثار عليه تأثره البعض) بأن البنك والصندوق «مؤسستان دوليتان لا يختلف التعاون معهما عن التعاون مع مؤسسات الأمم المتحدة

الأخرى»، فهذا قول ليس بصحيح. فشروط التعاون مع برنامج الأمم المتحدة للتنمية، أو أى واحدة من وكالات الأمم المتحدة المتخصصة ليست هى نفس الشروط، كما أن حجم التعاون والدعم التى تقدمه تلك المؤسسات ليس هو نفس الحجم. فمؤسسات بريتون وود (الصندوق والبنك) وإن كانتا قد نشأتا فى ظل النظام الدولى الجديد بعد الحرب العالمية الثانية وكجزء منه، قامتا على فلسفة تختلف كل الاختلاف عن الفلسفة التى قامات عليها المؤسسات الأممية الأخرى، المشاركة الديموقراطية فى صنع القرار دون اعتبار لاختلاف الأنظمة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، ودون اعتبار لحجم الدولة. هاتان المؤسسات قامتًا أساسًا لرعاية وحماية وتطوير الاقتصاد الرأسمالى، لهذا ظلتا تخضعان خضوعًا كاملاً لكبريات الدول الرأسمالية التى تملك ترجيحًا فى التصويت بحكم إسهامها فى رأسمال تلك المؤسسات. لهذا رفضت دول بعينها عضوية هاتين المنظمتين لأمد طويل (مثل دول شرق أوروبا الاشتراكية) ومثل كوبا وكوريا الشمالية لرفضها للفلسفة الهادية للمنظمتين ولرغبتها فى عدم الانصياع لأحكامهما أو بالحرى شروطهما فى التعامل. ومن جانب آخر رفضت الانضامام للمنظمتين دول رأسمالية لأنها لم تر فى الانضمام فائدة ملموسة تعود إليها، مثل سويسرا. كما قبلت دول أخرى تنهج منهجًا اقتصاديًا يتعارض مع المنهج الذى قامت هاتان المؤسستان لحمايته ورعايته مثل الصين ورومانيا وقررتا منذ البداية خوض اللعبة وفق أحكامها، وابتدعتا من الوسائل والآليات ما مكنهما من التعاون مع البنك والصندوق دون أن يؤثر هذا على خيارهما الفكرى. ظلت الصين ورومانيا تتحاوران مع الصندوق والبنك، تتفقان وتختلفان دون أن تجتمع اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الصينى عقب كل اتفاق معهما لتستمع إلى من يدين ـ مزايدة ـ وزير مالية الصين لتنكره للفكر المراكسى، أو تجتمع عقب كل اختلاف بينهما لتصدر بيانا تشيد فيه بوزير المالية لعدم رضوخه للصندوق، تلك مقدمة لابد منها حتى نخرج بالأمر عن إطار التهارج الذى لا يفيد.

حفلت الأيام التى تلت النزاع بين الوزير وحكومته بعديد من المؤتمرات الاقتصادية القطاعية والتيتوجت بمؤتمر جامع فى شهر مارس ١٩٨٦، أهم تلك المؤتمرات القطاعية

مؤتمر نظمته جامعة الخرطوم (مركز الدراسات والبحوث الإنمائية) وشاركت فيه كل الأحزاب والنقابات وبعض رجال الأعمال بجانب وزير المالية الجديد صديقنا الدكتور سيد أحمد طيفور. وكان من أهم قرارات ذلك المؤتمر الإلغاء الفورى لسوق النقد الحر، وإعادة رقابة النقد، وتخفيض سعر الجازولين، ودعوة بنك السودان لإصدار سندات جديدة تسمى سندات التركيز والتمية وفى واقع الأمر فإن الدكتور طيفور لم يجد مناصا من أن يتخذ إجراءات قد تكون أقل حدة مما انتوى عليه سلفه إلا أنها كانت تسير فى نفس الاتجاه: خفض الإنفاق الحكومى بنسبة ١٠٪، ورفع أسعار الجازولين والسكر والبترول، والسعى للفرض إدخار إجبارى. حملت تلك القرارات محرر جريدة الأيم على القول: «رفعتم سعر الدولار فلم كان الخلاف مع الصندوق»؟ كان ذلك هو أقصى ما استطاعه الدكتور طيفور، وما كان فى وسعه أن يمضى لآخر الشوط بعد أن نفذت ٩٣ هيئة نقابية قرارات بالإضراب عقب بضع أسابيع من إصدار ميزانيته. دفع ذلك الوضع وكيل العمل والخدمة العامة لأن يقول: «من الأشياء التى برزت بعد الانتفاضة تحسين شروط الخدمة والهياكل الإدارية إلى جانب مطالب سياسية؛ وقد أضرت الإضرابات بالاقتصاد، فإضراب عمال كنانه قد نفذ والفنتاج فى ذروته، وغضراب المواصلات السلكية واللاسلكية قد أدى إلى خسارة تقدر بثلاثة فى المائة من دخل المؤسسة».

وعلى أى ففى ذيول المؤتمر الاقتصادى طفحت الصحف ببحوث عديدة بعضها يهنئ ويشيد بتحرير الإرادة الوطنية بعد ـ رفض مقترحات عوض عبد المجيد ـ دون أن يبين كاتبوها ما هو الإنعكاس الواقعى لذلك الرفض فى السوق والموازنة العامة، والبعض الآخر سعى بجدية ووثاقة لأن يحلل الواقع كما ارتآه، ويقترح الحلول. من تلك البحوث الجادة مقال للدكتور عبد المحسن مصطفى صالح أتناول بعض الأحكام والافتراضات التى وردت فيه لأجعل منها أساسًا للحكم على الأداء الاقتصادى فى فترة ما بعد مايو. أورد الدكتور أن من «أبشع الجرائم الاقتصادية التى ارتكبتها سلطة السفاح نميرى فى حق هذا الشعب كان ما أدت إليه ممارستها من نمو مذهل وخيالى فى الكتلة النقدية»... فلكى تمول تلك السلطة «إنفاقها غير المجدى والذى تعاظمت معدلات زيادته العام تلو

العام، ولكى تبقى مؤسسات القطاع العام على قيد الحياة... حولت بنك السودان إلى مطبعة للعملة تديرها لسد العجز المتزايد». هذا الإنفاق قابله، فى رأى الدكتور، «تدهور فى الإنتاج مما نجم عنه أزمة التضخم وندرة السلع الأساسية وأزمة ميزان المدفوعات» خاصة ونمو «الكتلة النقدية (التى تشكل فى حالة حركتها مجمل القوة الشرائية للمجتمع)» لابد أن تخضع لضوابط موضوعية تربط بينها وبين معدلات أخرى أهمها معدل الإنتاج الفعلى (الإنتاج المادى) ومعدل نمو القوة الاستيرادية. خلاصة هذا الحديث الصائب هو أنه لابد من توازن بين الإنفاق والموارد يربطه ربطًا وثيقًا بالعائد منه حتى لا يقع تمويل للإنفاق من مصادر تضخمية.

وقد يفيد أن نشير إلى أن حجم المديونية الداخلية التى تحدث عنها المقال، والتى كانت نتاجًا مباشرًا للسياسات الاقتصادية خلال الأعوام التى ناقشها، بلغ حتى أبريل ١٩٨٥ ٥,٥ بليون جنيه سودانى. هذا رقم فلكى بالقياس إلى ما كان عليه الحال قبل مايو حيث كان بنك السودان يلعب دوره الفاعل في التحكم فى المديونية، وكانت الحكومة تلتزم بالقانون الذى يحدد سقفًا أعلى لمديونيتها من النظام المصرفى يحسب بنسبته مئوية من دخلها الحقيقى كل عام. ولا شك فى أن جزاء كبير من هذا الإنفاق المايوى كان نتاجًا طبعيًا للتوسع الكبير فى الإدارة (الحكم الذاتى الإقلمى للجنوب، والحكم اللامركزى فى كل القطر، والخدمة المدنية بشقيها المركزى والمحلى) كما ذهب جزء منه للإنفاق الأمنى والسياسى والعسكرى وأكثره كان هو ما ذهب للقوات المسلحة إما لتطويرها وإعادة تأهيلها أو إعدادها للحرب مرة أخرى» إلا أن جانبًا من الإنفاق قد ذهب أيضاً للتنمية ولتطوير المؤسسات الخدمية العامة (الخطوط الجوية السودانية، النقل والمواصلات، أجهزة الأعلام المسموع والمرئى وللتنمية). وفى الحالتين الأخيرتين يمكن للباحث أن يحسب حجم هذا الإنفاق حسابًا دقيقيًا لأنا نتحدث عن واقع مادى ملموس، طرقًا كان أو جسور أوقنوات أو مصانع أو قاعات للاجتماعات مثل تلك التى كانت تعقد فيها المؤتمرات الاقتصادية؛ فلكل هذه الاستثمارات كان هناك مكون محلى مول بعضه بالعجز، ولا خلاف فى أن الضوابط التى كانت تحول دون الاستغراق فى هذا النوع من الإنفاق

مثل رقابة البنك المركزى قد انتهت فى ظل النظام الشمولى عملا بنظرية «الجيب واحد»، وأن بقيت شكليا فى القوانين؛ ولا خلاف أيضًا فى أن جزءًا من ذلك الإنفاق على الاستثمار كان انفاقًا غير مجدى لخطأ فى تصميم الخطط التى مولت، أو - فى الغالب - لأن الدولة والمؤسسات العامة التى أوكل بها أمر تنفيذها لم تكن مؤهلة فى الأساس للقيام بالتنفيذ، ذلك أمر لا لم ننكره ولا ننكره. إلا أن الذى نحن بصدده الآن هو الرد على السؤال عن أين ذهبت تلك المديونية الداخلية، أين ذهبت البلايين الخمس ونصف البليون من الجنيهات التى تراكمت خلال ستة عش عامًا، وفى هذا فالذى نتحدث عنه هو الحساب.

وإن كان هذا هوما كان عليه الحال يصبح السؤال: ما الذى صنعه «ورثة» مايو لوقف هذا النزيف وقد تحدد مصدره؟ وإن استمر الاستنزاف على حاله لأن «الورثة» قد عجزوا عن اتخذ إجراءات لإيقافه هم بها بصراء فكيف يُبرر هذا العجز؟ ويتبع السؤالين سؤال آخر: أين ذهب الاستنزاف الجديد؟ فعلى سبيل المثال يفترض المرء أن أول ما يتجه إليه النظر - بعد تشخيص أداء المؤسسات العامة - هو إما إلغاؤها لعدم تأهليها ابتداء لأداء الدور المقرر لها، أوتشريدها إن كان هناك ثمة مجال للترشيد. ونبدأ بالقول بأنا لا نعرف، لا من الناحية النظرية أو الناحية العملية التجريبية، ما يؤكد أن القطاعا العام عاجز بطبيعته عن الإنتاج المجدى والمريح، فأكثر السكك الحديدية نجاحًا فى العالم، بل أكثرها انتظامًا ودقة هى السكك الحديدية السويسرية ثم السكك الحديدية الفرنسية؛ وكلاهما تملكه الدولة. كان من أكثر السكك الحديدة فشلا فى العالم الصناعى، السكك الحديدة البريطانية التى تملكها الدولة أيضًا. ولكنا نعرف - بقدر أكثر - أن نجاح أية مؤسسة إنتاجية هو كفاءتها فى الأداء، وإدارتها على أساس يربط بين الإنفاق والعائد المجزى. لهذا فإن الذين يقولون بأن ملكية المؤسسات، من ناحية، وإدارتها وفق مقتضيات قوى السوق، من ناحية أخرى، هما أمران مختلفان جدًا، محققون فى قالتهم هذه؛ على أن لتلك القالة نتائج منطقية تترتب عليها.

فكيف يمكن لنا، مثلاً، أن ندين عجز القطاع العام (لأن هذا هوا ما أثبته الوقائع والأرقام) ثم نستنكر قول من يقول: بضرورة، اعتماد السودان فى أغلب الجهد الإنتاجى على الإرادة الحرة وعلى قوى السوق الحرة أى على القطاع الخاص، بدلاً من قطاع عام ثبت عجزه فى إدارة أعماله ناهيك عن تحقيق أرباح ووفورات توجه للاستثمار. وليت الاستنكار قد وقف عند ذلك، فبعض مؤيدى الإبقاء على القطاع العام ذهبوا يطالبون بعد أبريل ١٩٨٥ بإعادة كل المؤسسات الحكومية التى حولتها مايو إلى شركات مرة أخرى للقطاع العام، وبتصفية بنوك القطاع الخاص المحلية والأجنبية، وحصر النشاط المصرفى على البنوك الحكومية. وإن ذهبنا إلى المذهب الثانى الذى يقول بإمكانية إدارة المؤسسات العامةوفق آليات السوق فعلينا أن ندرك بأن المعيار الوحيد للنجاح فى السوق هو الربح مما يقتضى إلغاء أى إنفاق لا عائد منه. ولكن كيف يتأتى لمن ينادى بإدارة المؤسسات العامة الإنتاجية وفق قوانين السوق أن يستنكر، فى ذات الوقت، تقليص أى مؤسسة عامة للعمالة الفائضة عن حاجتها خفضًا للإنفاق، بل ويسمى هذا «تشريدًا للعاملين»، فالفصل والتعيين فى المؤسسات الإنتاجية إجراء يناقش على ضوء سلامته وجدواه المالية والإدارة لمؤسسة بعينها لا على ضوء اعتبارات اجتماعية مهما كان نبل مقاصدها.

وحذوك المنعل بالنعل قضية الإنفاق الإدارة خاصة الاستنزاف الناجم عن ترهل الخدمة العامة؛ وأول ما يتبادر غليه هنا جهد «النطاسى» الذى يريد إيقاف النزيف هو حقن المصاب النازف بمصل يسمى اللا نمو (Zero Growth) بمعنى الإبقاء على الإنفاق الجارى فى حدوده الراهنة مما يقتضى تجميد الزيادات فى الأجور والإمتناع عن المزيد من التعينات، قبل أن يصار إلى خفض العاملين أو تقليص المؤسسات. بيد أن ذاك أمر كان دونه خرط القتاد، مرة أخرى لأن «أهل الحل والعقد» كانوا يقولون بأن ثورة الشعب «لا تشرد العاملين». وفى هذا نلمح اقترابًا خاطئًا من قضيتين مختلفتين: الأولى هى مشكلة الاقتصاد الكلى بما فيه من اختلال هيكلى موروث ما فتئ يتقاهم كل عام مما يقتضى علاجًا ناجعًا خلال أمد زمنى متوسط وطويل؛ أما الثانية فهى مشكلة آنية، الألم

الذى يترتب لا محالة عن تناول هذا العلاج الناجع والذى يفترض على أى نظام مسئول العمل على تخفيض وقعه لاعتبارات سياسية واقتصادية واجتماعية.

ثمة حلان لهذه المشكلة، حل حقيقى جذرى، وحل سطحى وهمى؛ الحل السطحى للمشكلة، يشبه دس الرءوس فى الرمال ولهذا لا يدوم طويلاً، فبعض الوضع السيئ سيجيئ الأسوأ ثم الأكثر سوءًا. أما الجذرى فهو ذلك الذى ترتبط بيه سياسات المدى البعيد، والدى المتوسط، والمدى القصير ببعضها البعض بصورة متناسقة تحكمها استراتيجية واضحة. فإن تناولنا قضية خفض الإنفاق على الخدمة العامة، مثلاً، نرى أن الخيار الأوفق هو تقليص الخدمة للحد الذى تستوجبه جدواها فى الأداء، بالقدر الذى يوفر مالا تتجه به الدولة نحو تحسين الأشجور حتى يصبح الأجر الذى يتقاضاه العامل أجرًا معيشيًا مجزيًا للعاملين الحقيقيين (Living Wage) فى ذات الوقت تتجه الدولة إلى إعادة تأهيل فوائض الخدمة لا بحكم مسئوليتها عن رعاية مواطنيها فحسب بل لأنها - فى المقام الأول - تسعى لتطوير رأسمالها البشرى، فالإنسان أغلى رأسمال. إلى مثل هذا اتجهت دولة عديدة نذكر منها أندونيسيا وغانا؛ قلصت كلاهما قرابة النصف من العاملين فى الخدمة العامة، وحين أبقت أندونيسيا على رواتب الموظفين المسرحُين فى الميزانية العامة يتقاضونها - مع تسريحهم - خلال عام كامل يكيفيون فيه أنفسهم لعمل جديد، أو يدربون على ذلك، تصالحت غانا مع البنك الدولى على برنامج للرقابة الاجتماعية، يموله البنك. من بين وجه تلك الوقاية إعادة تأهيل العاملين لاستيعابهم فى مواقع للعمل أكثر جدوى، فى القطاع العام أو الخاص أو الاستخدام الذاتى. هذا ما لم نفعله، بل هذا ما حال دون فعله «المشاغبون» الذين يريديون مكسبًا بلا ثمن، وانتصارًا بلا تضحية، ومجابهة بلا أذى. ولا ارى أن هناك سببًا واحد يسوق المرء للظن بأن العام السودانى كان سيعجز عن إدراك حجم المشكلة أن أوضح له، أو يتمنع حمية واستكبارًا عن تطويحع حياته لتحمل أعباء حل ذلك المشكل أن استوثق بأن ذاك هو السبيل لخروج السودان وأهله من مأزقهم. التوضيح والإبانة هما دور القيادات وواجبها؛ القيادات التى لا تبحث عن الحل السهل دون تبصر فى تبعاته، وتلك التى تعرف كيف تسوق أنصارها

نحو الخيار الصعب إن كان هو الخيار الوحيد، فالقائد لا يقود من الخلف. ومع هذا فليت الأمر وقف عند ذلك، ليته وقف عند الإبقاء على الخدمة العامة المترهلة وتكاليفها. إلى ذلك أضيف عبء جديد اسمه تعويض وإعادة استيعاب المفصولين تعسفيًا، وذاك أمر خامره فساد شديد لا يقف عند النتائج الاقتصادية وحدها.

وفي إطار هذا الحديث عن عدوان البنك الدولي على إرادتنا نأتي إلى موضوع آخر طال فيه اللغط، وأدلى فيه كل الناس بدلو، تحرير سعر الصرف وتحديد الفوائد المصرفية.. كنا نقرأ في هذا الموضوع لعلي عبد القادر، اقتصادي متمكن من علمه، كما نقرأ لحجازي الإدريسي، الذي يكتب في شىءون المال والاقتصاد بقدر أكبر من الاقتصاديين وذراعي الاقتصاد (Econometricians). فحول أمر سعر الصرف اختلفت آراء الاقتصاديين أيما اختلاف، ولن نتناول هنا الاطروحات بقدر ما نتناول أسلوب الاقتراب من هذا المشكل. قرأنا مثلاً في المذكرة التي أعدها حزب البعث اقتراحًا ينادي بالحرف: بـ «تثبيت سعر الصرف مقابل العملات الأجنبية تأكيدًا للسيادة الوطنية». ونزعم بأن تلك النظرة كانت هي النظرة السائدة عند كثيرين، فالقضية لم تكن قضية إجراء نقدي تتحكم فيه قيود موضوعية وإنما هو أمر يتعلق بالسيادة والإرادة الوطنية. ونسأل سؤالا بسيطًا ساذجًا، ما الذي كان يصنع بما يملكه من دولارات أي واحد من الذين نادوا بالإبقاء على قيمة الجنيه السوداني لأسباب «وطنية سيادية»، حزبًا كان أم فردًا؟ أو كانوا يذهبون بدولاراتهم عندما يرغبون في تحويلها إلى بنك السودان ليتقاضوا مقابل الدولار أربعة جنيهات ونصفًا؟ في الإجابة على هذا السؤال تكمن المغالطة. ذكرني لغط أهل السودان بقصة تروى عن الرئيس جومو كنياتا ـ وكان حكيمًا حُنكه ـ عندما أقنع وزير ماليته كباكي مجلس الوزراء الكيني على استصدار قرار بتخفيض قيمة الشلن عقب اتفاق مع الصندوق. أثار ذلك القرار المفاجئ ثائرة التجار الكيكويو، قبيلة كينياتا، فذهبوا شاكين إلى الرئيس الذي استدعى وزير ماليته وجابه بسؤال لم يكن يتوقعه: «ما هي الكلمة المرادفة لتخفيض العملة (Devaluation) في لسان الكيكويو»، حار كباكي في أمره وأخذ ينحت التعابير دون جدوى، مما حمل كينياتا على رفع رأسه ليقول: «من الآن

فصاعدًا أرجو أن لا تزج بحكومة كينيا فى أمر لا يعرفه رئيسها، بل لا يستطيع أن يجد كلمة فى لغته يعبر بها عنه». ومنذ ذلك التأريخ قرر كينياتا أن تخفيض العملة قضية فنية يجب أن تترك لبنك كينيا ليقرر فيها. تلك كاتن هى الظروف التى تم فيها تعويم الشلن الكينى وأصبح أمره خاضعًا، علوًا وانخفاضًا، لتقلبات سوق النقد، وإلى هذا السبيل ذهبت مصر أخيرًا. ولا شك فى أن حديث كينياتا حديث سياسى يريد أن يضع حاجزًا بينه وبين الهزات التى تقود إليها بعض القرارات الاقتصادية، ولكنه أيضًا حديث رجل دولة يدرك بأنه لابد من النأى بالقرار الفنى الذى تحكمه اعتبارات موضوعية عن الأحكام السياسية التى تقررها ـ فى أغلب الأحيان ـ اعتبارات ظرفية أو ذاتية.

لا نحسب بعد كل الذى أوردناه من نماذج للتخبط الاقتصادى أن هناك مدعاة للاستبداع مما إنتهت إليه المديونية الداخلية فى يونيو ١٩٨٩ (أى بعد خمس سنوات من الانتفاضة) عشرون بليونًا من الجنيهات أى بزيادة ١٥ بليون جنيه فى هذه السنوات الخمس عما كانت عليه يوم سقوط النميرى. كما لا يجب أن نستبدع أن ينتهى سعر الصرف (الدولا قبالة الجنيه) إلى ثمانية عشر جنيهًا فى نفس الفترة من بعد أن كان أربعة جنيهات ونصف الجنيه فى أبريل ١٩٨٥، (وفى الحالتين نستخدم سعر الصرف السائد فيما كان يعرف بالسوق الموازية لأنه أكثر تعبيرًا عن الواقع). فإن كان نمو الكتلة النقدية خلال ستة عشر عامًا إلى خمسة بلايين ونصف البليون من الجنيهات هو «نمو مذهل وخيالى» حسب قول الدكتور عبد المحسن بالرغم مما أنفق منه على توفير المكون المحلى لتمويل طريق بورت سودان، ومحطة الأقمار الصناعية، وتوطين العائدين للجنوب، «وعسلاية» وأخواتها؛ فأى وصف يمكن أن نصف به نمو المديونية بأرقام فلكية وبدون «عسلاية» وأخواتها خلال ثلاث سنوات فقط. ولمزيد من التفصيل نقول إن حجم المديونية الداخلية من بداية نظام مايو وحتى يوم ١٨ مارس ١٩٨٥ قد بلغ ٤,٢ بليون جنيه، ومن ذلك المبلغ تعود زيادة ١,٢ بليون إلى الفترة بين سبتمبر ١٩٨٣ وأبريل ١٩٨٥ لمقابلة التزمات الدولة بعد إلغاء كل الضرائب واستبدالها بزكاة النعم وبعد أن اتضح لـ«ولى الأمر» بأن موظفى الدولة لا يتقاضون رواتهم بـ«الحقة» و«بنت لبون». وعلى كل فقد

أخذت الاستدانة من النظام المصرفى فى التصاعد فبلغت ٥,٣ بليون فى نهاية ١٩٨٥ أى بزيادة أكثر من بليون جنيه فى تسعة أشهر ثم ارتفعت غلى ٨,٣ بليون فى نهاية عام ١٩٨٧، ومن بعد ١١,٦ بليونا فى ٣٠ يونيو ١٩٨٨.

لن نسأل عن الأسباب التى قادت إلى هذا التصاعد بالمديونية الداخلية، فالجواب كامن فى حديث الدكتور عبد المحسن؛ الإنفاق على تمويل غير مجدى لا يقابله إنتاج مادي محسوس. والجواب كامن فى مسلكنا نحن النخبة، نريد الشيء وضد الشيء؛ نقول بعدم الجدوى الاقتصادية لمؤسساتنا العامة إلا أنا نصر على الإبقاء عليها استمساكًا بعقيدة تجاوزت العقول لتتملك الوجدان؛ ونقول بضرورة التوازن بين الإنفاق والموارد إلا أنا نتجافى تبعات ذلك القرار مثل ضرورة تخفيض الإنفاق العام، لمصلحة قطاعية أو تزيدًا على غيرنا، ونجاهر العالمين برفضنا الإذعان لشروط صندوق النقد مقسمين بالله بأن «لن يحكمنا البنك الدولى» ثم نطالب دولتنا السنية بأن توفر لنا ما يعيننا على أنماط حياة لا يطيقها إلا من منحهم الصندوق والبنك «شهادة حسن سير وسلوك». وكما قلنا لا سبيل للقمح الأمريكى، والسيارات اليابانية، والتدريب فى بريطانيا وأمريكا، والتحويلات الخارجية للعلاج، و«الإسبات» فى جامعات أوروبا دع عنك توفير مدخلات الإنتاج الزراعى والصناعى إلا بالاصطلاح مع الصندوق. فالسبيل لكل هذا ليس هو بالقطع مهرجان للسودانين المغتربين يدعو فيه رئيس الوزراء: لجمع «مليار دولار لإعمار الدار» شعار جديد يطرب السامعين إلا أنه لا يعنى شيئًا فى عالم الاقتصاد. فالمغتربون ـ تلك الدجاجة التى تبيض الذهب ـ ظلو هم الآخرون يتعاملون مع الصيارفة لا مع محافظ بنك السودان؛ بل اسوأ من ذلك أخذوا يؤثرون استثمار مالهم فى اقتناء الشقق فى مصر وبريطانيا، أو إيداعه فى انفستكورب بالبحرين. ويؤسفنى أن أقول أن مخاطبة المغتربين لهذا الأسلوب لا تخلو، هى الأخرى، من التهريج، فالمغتربون وغير المغتربين من المستثمرين ليسوا فى حاجة إلى مهرجان؛ الذى يحملهم أو بالحرى يحمل استثمارهم إلى السودان هو السياسات التى تحفز، وقوانين الاستثمار التيتغرى، والاستقرار فى كليهما.

قد يقول قائل بأن الذى ندعو له هو الاستسلام الخانع لشروط الصندوق والبنك، وعلى من ينتهى إلى هذه النتيجة أن يعاود قراءة هذا المقال.كل الذى قلناه ونقول هو أن شعار «لن يحكمنا البنك الدولى» شعار يحكمه منطق خاص لابد من الذهاب به إلى نهاياته. أكاد أجزم أننا لو نهجنا ذلك السبيل لكان خمس وتسعون بالمائة من أهل السودان أحسن حالاً، الذى سيضار منه هو نحن «الأغلبية» الاستراتيجية، أغلبية الخمسة بالمائة. ذلك السبيل سلكته وما زالت تسلكه كوبا والصين؛ فكلا الدولتين قد وفرتا الغذاء لأهليهما مما تزرعان. استطاعات كوبا أن تحقق مكاسب اجتماعية عجزت عنها شقيقاتها الغنيات، فنزويلا والمكسيك والبرازيل؛ محو الأمية الكامل، التعليم المجانى والخدمات الصحية المجانية، أدنى مستوى فى نسبة الوفيات بين الأطفال. ومع كل هذا فقدت كوبا أهم كوادرها المتعلمة من الطبقة الوسطى، هربوا جميعًا غلى فلوريدا لأنهم لا يحيون بالخبز الكوبى وحده، يريدون ـ كحالنا ـ السيارة الأمريكية، والتليفزيون الأمريكى، وتعليم أنجالهم فى «الهاى سكول». وظل فيدل كاسترو منطقيًا مع نفسه حتى يومنا هذا، ودوننا ما صنع بعد التحول الأخير فى الشرق ومن بعد أن ظل بضع عقود من الزمان يعتمد على الدعم السوفييتى، وقودًا، وآليات، وعتادًا. قرر كاسترو استبدال أغلب الجرارات فى الزراعة بالثور والمحراث، وحول جزءًا كبيرًا من المصانع لإنتاج الدراجات حتى تصبح هى وسيلة النقل الأساسية وقال: «فى سبيل حرية إرادتنا سنبدأ من الصفر»؟. هذا هو الطريق الذى يجب أن يستتهجه من ينادون: «لن يحكمنا البنك الدولى».

بيد أن هناك نهجًا وسطًا بين الغلوائين، غلواء المزايدة المدمرة، وغلواء الثورية التطهرية التى لا تجيئ إلا بالقسر لأنها ضد طبائع الأشياء، فقد خلق الإنسان هلوعًا. على ذلك النهج سار بأهله يورى موسوفينى فى يوغندا، وجيرى رولنقز فى غانا، واستطاعا فى بضع سنوات أن يحققا ما يشبه الإعجاز فى بلدين دمرت أحدهما الحروب، ودمرت الثانى مغامرات الحكمين، بمدنييهم وعسكرييهم، وغانا إلى السودان أقرب، فكلاهما استقل فى مطلع عام ١٩٥٦، وكلاهما ظلت تتعاقب على حكمه الأنظمة

المدنية والعسكرية. لم يكتب الرجلان بالإتفاق مع البنك والصندوق وابتداع صيغ للتعاون معهما على وضع البرامج التيتخفف من وطأة معاناة التحول خاصة على الفئات الأقل فقرًا،وإنما انتهجًا أيضًا السبيل الوحيد الذى ينهى التبعية الاقتصادية. وكان موسوفينى فى هذا أكثر جرأة إذ سعى حثيثا للترجمة العملية لسياسة تعاون الجنوب ـ الجنوب عبر اتفاقيات التبادل السلعى والتعاون الاقتصادى مع دول مثل كوبا والهند ويوغسلافيا فى ميادين الصناعة التحويلية والزراعة والخدمات. وكان أكثر جرأة فى تطبيق اتفاق السوق التفضيلية لدول شرق وجنوب أفريقيا؛ فالتكامل الاقتصادى ليس وثيقة ترقد فى أضابير الدبلوماسية وإنما سياسة ذات انعكاس على التجارة والصناعة والسياحة والنقد. مثل هذا النهج هو ماعجزت عن انتهاجه القوى السياسية السودانية أما لأنها لم تحاوله ابتداء أو لأنها أدمنت اللهاث وراء الشعارات، خاصة شعارات المزايدين. وحتى فى الحالات التى سعى فيها بعض الاقتصاديين لابتداع الحلول المضادة لوصفة البنك والصندوق (وبعضها حلول جيدة السبك) أفسد أولئك الاقتصاديون اجتهادهم بالقول بأن نجاح الوصفة يتوقف على توفير غطاء مالى خارجى يقى الاقتصاد من الهزات والعثرات، دون أن يحددوا من أين يجيئ ذلك المال، فمثل هذا المال يشبه كثيرًا مهر بنت السلطان فى أحاجينا السائرة، مهرها فى «الصندوق»، و«الصندوق عاوز مفتاح، والمفتاح عند النجار، والنجار عاوز فلوس»، والفلوس عند «الصندوق».

علَّ هذا هو المقام الذى نجيئ فيه إلى من أوحوا للناس بأنهم يملكون هذا المفتاح السحرى، واحد من هؤلاء ـ فى عهد ما بعد مايو ـ هو الشريف زين العابدين الهندى، نتوقف عنده لا لأنه قيادى سياسى كبير، ولا لأنه زعيم مرموق فى حزب كبير، ولا لأنه مناضل فى أكبر أحزاب المعارضة للنظام المايوى؛ وإنما قبل كل هذا لأنه الرجل الذى أنبأنا بأن حزبه قد أعد للأمر عدته منذ زمان نشير هنا إلى حديث للشريف زين العابدين الهندى فى مطالع أبريل قال فيه بالحرف: «اقتصاد النظام المباد لم يكن اقتصادًا، قضى على الأخضر واليابس وحوله إلى رماد. تنأ الحزب بهذا المصير وتوصل إلى نتائج عملية تعرف من خلالها على نتاج الخراب. كنا نتدارس فى الحزب مع بعض

الدول الصديقة والشقيقة التى وقفت بجانبنا فى كل أوقات الشدة، وكنا نضع الحلول المشتركة لكل مشكلة اقتصادية فى ساعاتها الأولى. مازالت هذه الدول عند موقفها وإنا ستعيد للسودان توازنه الاقتصادى: إقامة مشروعات التعمير الكبرى التى تعبر عن وجه السودان وطبيعة تكوينه، السياسة الزراعية حيث يرى الحزب إعادة تقويم مشروع الجزيرة ومشروع الرهد حسب الخطة المبرمجة القديمة».

بخ بخ، هذا وايم الحق كلام عظيم، لن يثنينا عن الإعجاب به ما حفل به من عبارات لا تطبق فهمها العقول مثل «المشروعات التى تعبر عن وجه السودان»، إذ لا ندرى كيف يعبر مشروع الطاقة الرابع، أوخزان الحماداب عن وجه السودان. ولن يصدنا عن الإعجاب ما جاء به المقال من مغالطات: مشروع الرهد، أهرام يحيى عبد المجيد الذى أقامه ليستنطق به خزان الرصيرص، أهرام محمود جادين من بعد أن أسماه الشريف حسين «الحائط الأصم» أصبحت له خطة مبرمجة نسبها الشريف، لحزبه؛ تمامًا كما نسب له، إعادة تأهيل الجزيرة التى كان يعكف عليها منذ عام ١٩٨٣ الخبراء السودانيون بتمويل من البنك الدولى الذى «لن يحكمنا بعد الآن». مصدر الإعجاب هو حديث الشريف بأن هناك من كان يعرف حجم الخراب الاقتصادى، وهناك من وضع الحلول لـ«كل مشكلة اقتصادية فى ساعتها الأولى»، وهناك من «تعهد من الأشقاء ليعيد للسودان توازنه الاقتصادى». أولا يحق لنا كما يحق لأخوتنا الذين يبحثون عن الصندوق السحرى أن يسألوا أين ذهبت أموال الأشقاء «الثابتين على موقفهم». ثم من هم هؤلاء الأشقاء الذين يتحدث عنهم الشريف من بعد أن عاد وزير المالية عوض عبد المجيد من سيول لينبئنا بقول وزراء مالية المملكة السعودية ودول الخليج: «عدلوا من حالكم حسب ما يقول به الصندوق (صندوق النقد الدولى) ثم تعالوا لنا». وعند أولئك الأشقاء وحدهم قد يجد المرء حلاً أو بعض الحل لمشكلات السودان، لا فى «المثابة العالمية» التى لا شك فى أنها كانت فى ذهن الشريف، فتلك همومها أُخر.

إن العلاج فى، نهاية الأمر، يكمن فى الداخل إن أردنا أن لا يعثر جدنا؛ «وفى أنفسكم أفلا تبصرون». وبصر أولياء الأمور بشئون الاقتصاد ليس هو الكلام، حتى وإن جاء ممن

هو قادر على أن يبتنى قلعة فوق رأس دبوس. الاعتماد على الذات هو بداية كل شيء، وما هو بشعار. نبدأ بدراسة مناهج حياتنا نحن النخبة ودراسة أثر تلك الحياة على، ودورها فى، الانهيار الاقتصادى. ثم نتناول بالدراسة التغييرات التى وقعت على خريطة التركيب الطبقى منذ السبعينيات، فالثراء غير المشروع لم يقف عند حفنة من السياسيين بل تعداهم إلى غيرهم؛ كما نتناول ظاهرة الاغتراب وآثارها الاجتماعية والاقتصادية، فالمغتربون ليسوا فقط دجاجة تبيض الذهب؛ ونجيئ من بعد إلى الظاهرة الريفية وإفرازاتها فى المدينة، تلك الإفرازات تشغلنا أكثر من أسبابها ودواعيها لما للإفرازات من أثر مباشر على حياتنا الحضرية، يؤذينا السكن العشوائى فى أطراف المدينة، ويؤذينا ازدحام الأسواق والطرقات بالوافدين من الغرب والجنوب، وتؤذينا ضغوط هؤلاء على الخدمات ولا نجد لذلك حلاً فى «الكشة» التى تعود بهؤلاء الناس من حيث أتوا.

ومن جانب آخر علينا أن نعترف بواقع عالمى لا نملك إنكاره ولا مناص لنا من السعى للتعايش معه. فى هذا الإطار نقبل المعاناة التى هى ثمن للتحول المرغوب ونسعى مع غيرنا لاتخاذ التدابير التى تقلل من وطأة تلك المعاناة، خاصة على أقلنا قدرة على تحملها؛ فالسياسة فى نهاية الأمر هى فعل الممكن، وقبول الممكن لا يعنى الإذعان للظروف التى خلقته، ومن تلك الظروف الهيمة الاقتصادية لدول الشمال الصناعية على دول العالم الثالث. والسبيل للقضاء على تلك الهيمنة، كما أسلف القول، هو تعاضد دول الجنوب، ولهذا التعاضد أطر محددة، ومواثيق معلنة، وآليات للتطبيق استعان بها الذين تجاوز إيمانهم بالمواثيق حد إطلاق الشعارات أو التمركز فى الذات. ومن المحزن حقًا أن أكثر الناس حديثا عن تحرير الإرادة الوطنية فى السودان هم أقل الناس دراية بهذه الآليات وتلك المواثيق؛ فكم من أحزابنا قد تابع وتناول بالتحليل ميثاق لاغوس الاقتصادى؟ وكم منها تدارس تقرير لجنة الجنوب التى ترأسها نيريرى، والذى يمثل أول استراتيجية متكاملة للتعاون بين دول العالم الثالث لإنهاء اقتصاد التبعية؟ وكم منها حرص على الإلمام بمقررات الانكتاد حول التجارة الدولية وآخرها ميثاق كارتاجنا؟ فى كل ذلك لا نشهد غير الاستهانة بكبريات الأمور، وما بمثل هذه الاستهانة يستنفذ وطن أضلعته الكروب وهدته الكوارث.

الخدمة العامة والمصالح الخاصة:

كنا قد عالجنا، عبر الفصول المتتاليات من هذا الكتاب، ما شهدته الخدمة العامة خلال الحقبة المايوية من تطوير أو تخريب، وما لحق ببعض رجالها من ظلم أو أذى؛ والظلم هو محاسبة العامل فى عمله على موقفه السياسى أو رؤيته الفكرية لا على أدائه المهنى، والأذى هو حرمانه من حقوقه المادية والأدبية لاسباب سياسية. فى إطار تلك المعالجة أبنا الظروف التى تم فيها «تطهير» الخدمة العامة وعجبنا عندما رأينا من أسهم فى العزل والتطهير، أو دعا له، أو باركه خلال تلك الفترة، لا يجد أدنى حرج فى إدانة جنايات مايو على الخدمة العامة؛ هذا أمر لسنا بحاجة للعودة إليه مرة أخرى. كما أبنا الصلة العضوية بين ما كانت تدعو له أكتوبر: «التطهير واجب وطنى»، وما قامت به مايو من «تطهير» اقتفاء لأثرها، ومع ذلك ما فتئنا نحتفل بذكرى أكتوبر، وقد كان احتفالنا بها فى أكتوبر ١٩٨٥ مهرجانا عظيما. فى ذلك المهرجان لم نستذكر أن نعيد تقويم التجارب الأكتوبرية، ننقد السلبى منها كما فعل ثوار أخر، بأكتوبر أخرى. وهذا أيضًا موضوع لا نريد العودة إليه لأنه يدخل فى باب المنطق لا فى باب الحساب والاقتصاد. ومن جهة أخرى تحدثنا أيضًا عن جهود نظام مايو لإعادة هيكلة المؤسسات الإدارية للمرة الأولى منذ الاستقلال والمنهج الذى اتبع فى هذا السبيل. ومن نقطتى الستدلال هاتين سنتناول فى هذه الفقرات قضيتين؛ الأولى تتعلق بالأسلوب الذى انتهجه نظام أبريل لإصلاح الخدمة العامة ومعالجة «أخطاء» التطهير، ويصرف النظر عن مسئولية بعض «حماة» الخدمة العامة هؤلاء ابتداء عن تلك «الأخطاء» وبصرف النظر عن إدمان البعض التهليل لأكتوبر وشعاراتها، ومن تلك الشعارات، «التطهير واجب وطنى». أما القضية الثانية فتتناول أسلوب الاقتراب من بعض المؤسسات الإدارية التى أقامها نظام مايو، والذى نرى فيه خلطاً غير معافى بين العاملين الذاتى والموضوعى، وبين المصلحة العامة والمصالح الخاصة، وبين مقتضيات الإدارة الحسنة واعتبارات المكاسب القطاعية. فى هذا الشأن نتناول كنموذج مؤسستين هما جهاز الأمن القومى ووزارة الثروة الحيوانية، وفى الحالتين

سيكون موضوع التحليل هو أسلوب الاقتراب فى معالجة أمر هاتين المؤسستين أكثر منه مدى سلامة ما قرر نظام مايو أو نظام أبريل بشأنهما.

وحول الموضوع الأول تتجه بالمقال إلى قضية إعادة موظفى الخدمة العامة الذين لحقت بهم قرارات «التطهير» أو «الفصل التعسفى»، كما أخذ الناس يسمونه. فى هذا نقف عند أمرين، واحد منهما يتعلق بمنهجية القرار، والثانى يتعلق بالأخلاق (البعد الأخلاقى للقرار). وحول المنهج نقول بأنه حتى وإن افترضنا صحة وقوع الظلم بالنسبة لكل فرد ممن شملتهم قررات رد الاعتبار، فإن النتيجة المترتبة على ذلك لا يجب أن تكون بالضرورة هى الإعادة إلى الخدمة. فهنا ثمة قضيتان، الأولى هى إزالة الظلم والغبن عن المظلومو حسبما تقتضى دواعى الإنصاف، كان ذلك برد الاعتبار الأدبى أو التعويض على الخسائر المادية الفعلية والمتوقعة أن أمكن إثباتها. أما القضية الثانية، الإعادة إلى الخدمة فأمر تحكمه اعتبارات أخرى مثل سياسة الدولة نحو التخديم، أو طاقة المؤسسات لاستيعاب المعادين للخدمة. فعلى سبيل المثال لا يستقيم عقلاً أن تتخذ الدولة قرارارً بتقليص العاملين، أو تتجه سياساتها نحو ذلك، ثم تصدر نفس الدولة قرارًا بتعيين بضع مئات من العاملين لأسباب لا صلة لها باستراتيجية التخديم. كما لا يستقيم أن تعيد الدولة إلى وظائفها شخوصًا ظلوا بعيدين عن مواقع العمل أكثر من عقد من الزمان قضوه فى أداء أعمال لا تشبه فى طبيعتها المهنية ما كانوا يؤدون من عمل حكومى. إلى ذلك نضيف الأثر السلبى الذى يتركه على الكوادر الوسيطة والدنيا تطعيم الخدمة فى مراقيها العليا بعناصر جديدة تسد الطريق على مطامح تلك الكوادر فى الترقى مما يشيع الإحباط بينها. وبما أن سياسة إعادة الاستيعاب سياسة تتخذها دولة واحدة، وتحكمها ضوابط واحدة فلابد أيضًا من تفادى التناقض فى أية قرارات تتخذها المؤسسات المختلفة فى تلك الدولة لاستيعاب «العائدين».

فى هذا الشأن، ما الذى حدث؟ القوات النظامية عقدت العزم على أن لا تعيد واحدًا ممن فُصلوا «تعسفيًا» لما للإعادة من أثر على الأداء (انشغال أكثر النظاميين المفصولين

فى فترة فصلهم بأعمال لا تمت للعسكرية أو الشُرطية بسبب) وأثر إعادتهم على الروح المعنوية للضباط (تقليص فرص الترقى الطبعى لبعضهم) وأثرها على الكفاءة المهنية (خضوع الترقيات فى الجيش لحواجز كفاءة لا بد أن يتخطاها الضباط باختيار محسوب). كان قرار المجلس العسكرى الانتقالى فى هذا الأمر قرارًا حكيمًا إلا أنه بقى محصورًا فى القوات النظامية، علمًا بأن الذى يصدق على القوات النظامية يفترض أن يصدق على غيرها بوجه عام، على أن يمكن أن نستثنى من هذا الحكم العام العباقرة النابهين من الموظفيين المدنيين الذين «فصلوا تعسفيا»، وظلوا على مقربة من مهنهم وطوروا معارفهم فيها. بيد أن المجلس العسكرى لم يكتف بقراره الحكيم هذا بل أصدر بجانبه قرارًا مدمرًا، ذلك القرار المدمر هو معاملة كل الذين فصلوا من الخدمة العسكرية منذ ٢٥ مايو ١٩٦٩ باعتبارهم ضحايا لـ «الفصل التعسفى». ذلك كان هو الخيار السهل فى جو الابتزاز والمزايدة الطاغى حيث استمسكت كل مجموعة من الضباط بزعامة سياسية، أو قيادة نقابية، أو صحيفة تدافع عنها وتطالب برد الاعتبار لها وانصافها مما حق بها من ظلم فى عهد «الطاغية المخلوع». لم يضر كثيرًا إن كان بعض هؤلاء «المظلومين» قد أعفاهم «الطاغية» من مواقعهم العسكرية لأسباب إدارية (تجاوز الحد الزمنى الأعلى فى الخدمة) أو شغلوا، بعد فصلهم، مناصب الولاية والوزارة والسفارة فى العهد المايوى بقرار من «الطاغية» من مواقعهم العسكرية لأسباب إدارية (تجاوز الحد الزمنى الأعلى فى الخدمة) أو شغلوا، بعد فصلهم، مناصب الولاية والوزارة والسفارة فى العهد المايوى بقرار من «الطاغية» من مواقعهم العسكرية لاسباب إدارية (تجاوز الحد الزمنى الأعلى فى الخدمة) أو شغلوا، بعد فصلهم، مناصب الولاية والوزارة والسفارة فى العهد المايوى بقرار من «الطاغية» واستمتعوا بكل امتيازات تلك الوظائف. أهل السودان لن يصدقوا أن التعويضات التى منُحت للعسكريين الذين فصلهم نظام مايو فصلاً تعسفيًا شملت حتى أولئك الذين أنهيت خدماتهم العسكرية وأصبحوا فيما بعد وزراء وسفراء ورؤساء مؤسسات، فما هى «الثورية» أو «الإنصاف» فى هذا القرار؟

هذا هو الموقع الذى ندلف منه للحدث عن النقطة الثانية، أو ما أسميناه البعد الأخلاقى للقرار، ونتناول كعينة معملية، واقعة أو واقعتين من تجربة وزارة الخارجية لما

لنا من صلة مباشرة بها. نكتفى بالإشارة لهذه الوقائع المحدودة احترامًا لبعض قواعد العمل العام، لأن المعلومات التى تتوفر للمرء حول الأشخاص بحكم عملهم تحت إمرته لا تستعلن عن الناس إلا فى حالات محدودة، واحدة من هذه الحالات هو تزييف الحقائق من جانب أولئك الأشخاص بصورة تضر المصلحة العامة. وقد كان أكثر الحديث حول الأداء الدبلوماسى فى فترة مايو حديثًا ملهوجًا غير محكم لأنه جاء دون إطلاع على وثيقة واحدة من الوثائق المبسوطة على الناس: تقارير حولية وفصلية؛ وتقارير يومية حول الموقف الخارجى ترفع لرئاسة الحكومة، لم تعرفها الوزارة من قبل وإنما سار على نهجها الناس فيما بعد؛ ومرشد للعمل هجين، بعضه مما تسير على هديه المنظمات الدولية والبعض الآخر من المناهج التى كانت سائرة فى دواوين الدولة جاء؛ وأسلوب فى التقييم جديد هو أسلوب التقرير الذاتى، يعد كل عامل تقريره عن أدائه بنفسه ليقيمه رئيسه المباشر ورؤساؤه الأبعدون. كل هذه الوثائق كانت فى متناول الباحثين، فأكثرها أودعناه فى دار الوثائق ليفيد منه الباحث الجاد. وكان أكثر ما يحتاج به الناقدون للدبلوماسية فى عهد أبريل هى اصطلاحات لم تعرفها أدبيات الدبلوماسية السودانية إلا فى تلك الفترة: دبلوماسية التنمية، خصوصية العلاقة مع مصر، دبلوماسية التكامل، هى التكامل العربى الأفريقى، الدبلوماسية والتعاون الدولى. لغة الخطاب فيما مضى كانت هى وحدة وادى النيل، الوحدة العربية المصيرية، الإلتزام الأفريقى... «كلمات، كلمات، كلمات»، كقول شكسبير فى هاملت.

تلك قضايا سنوليها المزيد من النظر فى موقع آخر ووقت آخر؛ إلا أن الذى نحن بصدده الآن هو موضوع «المفصولين تعسفيًا» من وزارة الخارجية، و«الفصل التعسفى» هو الفصل الذى أوحته أسباب سياسية. ونجزم بأنه خلال الفترة التى ولينا فيها أمر تلك الوزارة ووليها من بعدنا جمال محمد أحمد، محجوب مكاوى ومحمد ميرغنى لم يفصل دبلوماسى واحد لسبب سياسى إلا سفير السودان فى بون، أبو بكر عثمان محمد خير؛ وكان ذلك على ضوء تقرير أمنى عنه عقب أحداث يوليو ١٩٧٦. ولعل الدبلوماسى الثانى الذى أودى به «العسف السياسى» هو رئيس لجنة فرع الاتحاد الاشتركى بالوزارة، وهو

صديق لى أمر النميرى بأعفائه بعد توصيتى بنقله للاتحاد الاشتراكى (أمانة العلاقات الخارجية) لما حسبته تزيدًا منه فى «المايوية» يؤثر على الانضباط فى العمل بالوزارة، كما أفهمه. هذا ماكان من أمر الدبلوماسيين العاملين؛ إلا أن هناك دبلوماسيًا آخر أوصيت بأنهاء خدمته وقد كان منتدبًا فى الأمم المتحدة، من حق الرجل على أن أروى عنه موقفه، لا لشجاعته وجرأته فقط وإنما لما به من نكران الذات.

كتب ذلك الرجل رسالة بخطه ومهرها بتوقيعه إلى النميرى عقب إقرار الدستور يقول له فيها إن نظام الحكم الذى أقمت سينتهى إلى كارثة، وأنه يكتب كمواطن ناصح «لأننى لا أؤيدك ولا أؤيد نظامك». تلك الرسالة لم يرها النميرى حتى اليوم، وعله لو رآها يومئذ لأمر بإعادة كاتبها مخفورًا، إن كان لذلك من سبيل. لم يرها النميرى لأ، الرجل الذى وقعت فى يده، أمين عام رئاسة الجمهورية أبو بكر عثمان محمد صالح رأى بحكمته أن يحملها إلى حتى أتخذ إزاءها ما أراه مناسبًا، وكان أبو بكر يتحسب الموقف المتطرف الذى كان سيقفه نميرى. ثمة شعوران انتبانى وأنا اقرأ تلك الرسالة: غضب على ما فيها من توقح، وحيرة فيما افعل مع صديقى صالح محمد عثمان، فقد كانت دار صالح فى نيويورك هى دارى، تمامًا كما ظلت داره فى نيروبى بعد «فصله تعسفيًا» هى دارى أيضًا؛ فالرجل واحد ممن ظللت أقدر أداءهم إبان عمله معى. غلب على جانب الغضب على صاحبى لخروجه على أدنى قواعد الانضباط، فأوصيت للنميرى بإنهاء خدمته دون إبلاغه بأمر الرسالة. لا يحملنى على رواية تلك القصة إلا استشراء الخداع والمتاجرة بالنضال الوهمى ضد نظام مايو بعد سقوطها، فلو كان هند دبلوماسى واحد قمين بأن يشد الرحال إلى الخرطوم عقب سقوط النميرى ليطالب بثمن نضاله ضد الطاغية المخلوع لكان هو صالح، إن كان مثل ذلك النضال وحده هو الذى يؤهل أصحابه للوزارة، فبعض هؤلاء المناضلين كانوا من الساقطين فى كل امتحان. لم يفعل صالح هذا لأنه زهيد عين يرضى بالقليل، أولا لأنه غير أهل للمنصب، وإنما لأنه رجل لا يخلط بين القيم وعدول لا يريد أن ينتقص أحدًا حقه؛ وفوق هذا وذاك لم يكن بالمتبلل الذى يعيش عالة على غيره، فقد كادت «الوزارة» أن تكون وجهًا آخر من وجوه «بند العطالة».

وإن كان هذا هو حال الذين لحق بهم «العسف السياسى»، فمال بال غيرهم وتقارير تقويم أدائهم شهيدة عليهم... شهيدة تلك التقارير على من أقعدته قدراته المحدودة، وشهيدة على من «فقزت» بهم قدراتهم فوق أقرانهم ممن انتقينا وارتبطنا من الكوادر الدنيا والوسطى، ومن يرتبط الخيل لا يختار إلا الجياد. من أولئك القافزين «كان رئيس نقابة الدبلوماسيين الذى شاء أن يصبح من القادحين على سياسة القفز بالعمود بالرغم من أنه واحد من الذين ارتقى بهم ذلك العمود على رأس صحابه، عفا الله عنه. لا يشفع للفتى إلا أنه ابن لعم لنا قلائل أنداده، كان صميم قومه، به نفاخر وبرأيه نستشفى قبل أن يحل بنا زمان اليتم والعقم. ومن بين القادحين على سياسة «القفز» على العمود دبلوماسى جاءت به الديموقراطية الثالثة لتجعل منه وكيلاً للخارجية ثم جاء هذا العهد المرزوء ليوزره. كان النظام المايوى قد جعل من الدبلوماسى القادح وكيلاً للتخطيط فى الدرجة الأولى، اختاره للوزارة وزيرها أبو القاسم هاشم من بعد أن رشحه له الصديق مهدى مصطفى الهادى؛ اختاراه ـ قبل خبرته ـ لمواقفه «العروبية الناصرية» التى كان بها يباهى. وجاء عهد جديد اقتضى أن تولى وزارة التخطيط لوزير جنوبى عقب اتفاق أديس أباب، الدكتور لورنس وول وول. لم يطق الوزير الجديد وكيله، كما لم يطق الوكيل وزيره، فانحاز النميرى للوزير وأمر بإعادة السفير إلى وزارته ودرجته الثالثة. قبلت بالرجل فى وزارة الخارجية وانتقيت له سفارة فى بلد كنت أسعيل تطوير العلائق معها خاصة على الصعيد الاقتصادى، الهند. ومن أقدر على هذا من دبلوماسى درس الاقتصاد النظرى فى مدرسة لندن للاقتصادض، وعمل أول عهده بالدبلوماسية فى نيودلهى، كما خبر الاقتصاد العملى وكيلاً للتخطيط، تلك كانت هى دوافعى الموضوعية لاتخاذ القرار. إلا أننى لم أكتف بهذا بل سعيت لدى النميرى لكى يُصعدً الرجل إلى الدرجة الأولى فوق بعض زملائه وأقرانه «قفزًا بالعمود» خاصة وقد كان الرجل بحق غاضبًا من التخفيض الذى حاق به. وعلى المستوى الشخصى لم يكن ذلك القرار سهلاً على، إذ كان من بين من قفز الرجل على رأسيهما السفير على سحلول رجلان، كلاهما يدنيه منى النسب؛ بينى وبين أولهما رحم ماسة (السفير محمد عثمان العوض)، وبينى وبين الثانى قربى واشجة

«واشيجا يظل الدهر أخضر ناميًا» (السفير سر الختم السنوسى). بقية الحكاية يعرفها القاضى والدانى، فالوكيل السحلول، مثله مثل الوزير السحلول، لم يكن له من هم فى الحالتين غير تطهير الخارجية من «أولاد منصور» الذين ارتقى بهم قفزًا بالعمود فوق رءوس رفاقهم؛ أغلب هؤلاء كانوا مهورًا لا يشق لها عنان، إلا حمار سوء واحد، وحمار السوء «أن أعلفته ركلك وإن جاع نهق».

ولنترك المهور وحمير السوء جانبًا لنجيئ إلى الدبلوماسى الصغير الذى استتكر «العسف» بعد سقوط مايو وكان قد فصل من منصبه قبل تولى الخارجية بعد أن قبض عليه متلبسًا بجريمة السرقة من متجر، الدليل على فعلته فيلم مصور جاء يحمله صديقى السفير عبد العزيز النصرى حمزة من واشنطون؛ دليلا ما بعده دليل حمل وزير الخارجية «القاضى» بابرك عوض الله على فصله، ما حال دون تقديم الدبلوماسى السارق للمحاكمة الجنائية إلا توسط صلاح عبد العال. جوبه الرجل بتلك الرواية وقد جاء يسعى لاسترداد «حقه السليب» بعد سقوط النميرى، وكان دفاعه عن نفسه «وطنيًا» بارعًا. ففى دفاعه أن تلك كانت مؤامرة صهيونية ضده، خاصة وقد كانت جميع السفارات العربية فى واشنطون «مستهدفة»، حسب قوله، من قبل الدوائر الصهيونية فى واشنطون كانت حقا تتربص الدوائر بالدبلوماسيين الأعاريب؛ «ويا مؤمن يا مصدق» أعيد الرجل إلى الخدمة إلى الخدمة وقفز به «عمود أبريلى» هذه المرة لأن يصبح سفيرًا، دون أن يؤرق هذا ضمير الدبلوماسى «المناضل»، ودون أن يؤرق ضمير «الوكيل» الذى استنقذه، دون أن يؤرق ضمير أى واحد ممن كانوا يلمون بتفصيلات ذلك الحدث، وآثروا الصمت. تذكرت قصة تروى عن واحد من نظار المدراس فى قديم الزمان، وقلت للنفس ليته كان للوزراء سلطانًا كسلطان ناظر مدرسة أم درمان الأميرية فى ذلك الزمان. ويروى عن «حضرة الناظر» الأستاذ حسن الظاهر أنه كان، كلما جاءت إليه نتائج الامتحانات الحولية تناول قلمه الأحمر ليعلق على نتائج التلاميذ الراسبين الذين لا أمل فى صلاحهم بقوله: «يُجلد ثم يفصل».

هذا وغيره من الحمل الثقيل تنوء به الجبال، حمله صديقى إبراهيم أيوب إلى رئيس الوزراء ورئيس المجلس العسكرى فأقروا ـ فرادى أو مجتمعين لا أدرى ـ إعادة جميع المفصولين تعسفيا من وزارة الخارجية إلى مواقعهم ورد حقوقهم «السليبة» بمن فيهم من ثبتت لصوصيته بالصوت والضوء. لم يتفكر العسكريون الذين قرروا أن عودة العسكرى المفصول إلى عمله بعد سنوات من الغياب عن الممارسة والتدريب والتمهر الإضافى تضر بالعمل فما الذى ستفيد منه الدبلوماسية السودانية من رجل قضى السنوات العشر الأخيرة من حياته العملية موظفًا للعلاقات العامة فى شركة بجدة، أو إداريًا فى مستوصف، أو صاحب محل للصرافة. ولا نلومن بما نسجل الذين ركبوا موجة الانتفاضة ضد مايو، وكل هدفهم هو اعتصار كل ما يقدرون على اعتصاره من دم الشعب، وإنما نسائل الذين كانوا يعرفون كل هذه الحقائق ثم يتجاوزونها إم استخذاء أمام الابتزاز، أو مجارة للتزيد؛ نسائلهم إن كانوا يدركون الأذى الذى ألحقوه بخدمتهم التى يتشرفون بالانتساب إليها، قبل ذلك الذى ألحقوه برغائب الشعب فى التغيير.

التخريب المؤسسى:

على الصعيد المؤسسى نتناول، كما أشرنا مؤسستين دار حولهما جدل لاجب، صحبته قرارات اعتباطية، والقرار الاعبتاطى يؤذى الحكم السليم. كما خامر هذه القرارات دهن بسبب جبن بعض المسئولين عن مواجهة المواقف بالشجاعة التى يقتضيها الموقف. وفى حالة واحدة من هاتين المؤسستين اتسم الجدل بغير قليل من التهريج، وهذا أيضًا أمر لا يعين على الحكم السليم أو التدربر الحصيف؛ المؤسستان هما جهاز أمن الدولة ووزارة الثروة الحيوانية.

شغل الحديث عن جهاز الأمن حيزًا كبيرًا من النقاش، وهذا أمر لا يثير دهشة، فطبيعى أن يتجه نظر من ثار على القهر إلى البحث عن أدوات هذا القهر، وطبيعى أن يسعى للقصاص من أدوات الظلم من لحق به ظلم. ما هو ليس بطبيعى الاستغراق فى الاتهامات غليظة حتى بعد أن ثبت أن بعض تلك الاتهامات لا يصحبها دليل، أو استغلال

الغضبة الشعبية ضد الجهاز «المتهم» لتدميره تدميرًا كاملاً دون اعتبار لدوره الوطنى فى أمور لا تمس الحريات المدنية المشروعة للأفراد والجماعات. وأدعى للدهشة أن ينضم لفريق التدمير هذا مسئولون كان أجدر بأن تمتد لهم أصابع الإتهام، إن كان هناك ثمة اتهام.

وبعض الذى كان يتسمعه المرء من اتهامات للجهاز فى منطلع الانتفاضة، جعل المرء يحس بأن الناس كانوا يتحدثون عن نظام أشبه بنظام الرايخ الثالث ـ خاصة وقد جاءت بعض تلك الاتهامات من تنظيمات سياسية، وزعماء سياسيين، كانوا وما زالوا يدينون بالولاء ويهتدون فى عقيدتهم السياسية بأنظمة وقيادات لا تمارس القهر بمواطنيها، والقمع والتنكيل بخصومها فى الداخل فحسب، بلا تلاحقهم فى الخارج، وتسميهم ـ فى حالة البعض ـ بـ«الكلاب الضالة». لهذا حق للناس أن يظنوا بأن الذى كانت تمارسه أجهزة الأمن السودانى ـ عندما تجيئ الاتهامات من هؤلاء ـ هو شىء أقرب إلى ما كان يفعله هيملر وجورنج فى جمهورية الرايخ.

وعلى كل فقد تعرض «الجهاز» لحساب عسير عبر لجان للتحقيق قاربت العشرين تناولت كل وجوه أدائه، السياسى والاقتصادى والقمعى. وبالرغم من أن النائب العام (عمر عبد العاطى) قد ناشد المواطنين لتقديم شكاواهم ضد «الجهاز» لتلك اللجان، إلا أن التحقيقات انتهت بمحاكمة خمسة من ضباطه وثلاثة من أفراده. ومن جانب آخر أفاد وزير المالية (عوض عبد المجيد) بأن ميزانية «الجهاز» المرصودة لم تتجاوز الثلاثين مليونا من الجنيهات وليس اثنين مليار جنيه كما كان يروى الرواة فى خطابهم. وعلى كل صدر قرار بحل «الجهاز» وطرد كل رجاله، وهذا أيضًا أمر لا يثير الدهشة لأنه من حق أى نظام جديد، أن يعيد هيكلة الأجهزة الإدارية بالصورة التى تتوافق مع رؤاه للحكم، خاصة إن كانت تلك الأجهزة تمس، فى أدائها، حريات المواطنين مسًا مباشرًا. بيد أن الذى يدعو للدهشة شيئان، الأول هو تلهف بعض الأحزاب للحصول على «أسرار الجهاز» خاصة المعلومات حول الأفرادب هدف استغلالها فى ابتزاز الخصوم، والثانى هو استخذاء بعض

المسئولين أمام هذا المطلب الغريب خاصة أولئك منهم الذين هم أكثر دراية بمدى الأذى الذى يمكن أن تلحقه الاستجابة لمثل ذلك المطلب بالإدارة الحسنة للمؤسسات الأمنية.

ومن حسن الطالع فقد توفر على تصفية تلك المؤسسة ضابط على قدر كبير من المسئولية (العميد الهادى بشرى) كان رد العميد على الذين سعوا إلى لجنة التصفية حتى تكشف لهم عن وثائق الجهاز السرية «وتسلم إلى كل حزب التقارير التى كتبت عنه» هو: «لن أفعل هذا، وإن اضطررت لفعله فسأنشر كل ما فى حوزتى من معلومات عن كل الأحزاب إن أقدم أى حزب على نشر المعلومات التى توفرت له بصورة انتقائية». وليتهم فعلوا، وليته فعل، فقد كانت الخرطوم ـ على رحابتها ـ ستضيق على الكثيرين، خاصة والأسماء التيعناها العميد تشمل جميع الأحزاب دون استثناء، إذ كان لذلك الجهاز «اللعين» أياد فى كل موقع.

ومن عجائب الأمور أن يجيئ التوجيه للعميد الذى كلف بتصفية لمصفى الجهاز بالاستجابة لذلك المطلب من الرجل الثانى فى النظام، الفريق تاج الدين، ليس فقط لأنا نفترض فيه الحرص على سلامة الوثائق العامة، وإنما أيضًا لأنه كان من أقرب أعضاء المجلس العسكرى بجهاز الأمن، إذ كان يشغل فيه منصب الرجل الثانى تحت إمرة «لامتهم» عمر محمد الطيب. وزاد عجبنا عندما قال «الفريق» للصحف بعد سقوط نظام مايو بأنه دهش عندما علم «بوجود بيوت سرية للأمن» ولا أعرف جهازًا للأمن فى العالم لا يمتلك «بيوتًا سرية» أو ما أو ما يعرف بـ«البيوت المأمونة» بما فى ذلك جهاز الاستخبارات العسكرية التابعة للمجلس العسكرى. إلا أن الذى أعرف أكثر من هذا هو أن أغلب «بيوت الأمن» السودانى السرية كانت قد انشىءت والفريق تاج الدين على رأس ذلك الجهاز. مثل هذه المفارقات لابد أن تكون هى السبب الذى حمل الفريق على أن لا يورد فى سيرته الذاتية الضافية التى قدمها للصحف أية إشارة للفترة التى شغل فيها منصب الرجل الثانى فى جهاز «القمع» المايوى.

لا نذهب بهذا للزعم بأن نظام مايو لم يمارس قمعًا ضد معارضيه، وإنما لنبين ما يقود إليه التحامل وتقود إليه الأحكام الجزافية من تجاوز للقصد. فإن كان الهدف حقًا

هو التثبت من حقيقة الممارسات القميعة للنظام فقد أخطأ المحققون الطريق لأن أكبر مظاهر القمع لم تكن هى التى مارسها جهاز الأمن وإنما كانت تلك التى أعقبت المعارضات المسلحة للنظام وقام بها الجيش؛ هذا أمر كان يجدر بالمجلس العسكرى أن يذكره. ونتحدث عنها عن «القمع» لمعارضى النظام الشماليين لأن «التفسيح» فى الجنوب لم يكن، فى يوم من الأيام، من بين هموم «أنصار الحرية» فى الشمال. كان يجدر بالمجلس العسكرى استذكار ذلك، خاصة وواحد من أعضائه كان رئيسًا للشرطة العسكرية عقب أحداث يوليو ١٩٧٦، وكان ذا باع طويل فى ذلك المجال، ولا تثريب عليه وعلى جنوده فيما فعلوا فقد كانوا يتصرفون تحت وطأة حزن غامر على زملائهم، الرائد فيصل عدلان، والعميد الفارس محمد يحيى منور الذى قتل ودرعه الذى يحمى به نفسه «طبنجة ستار» تناولها من زميله وشاهد مصرعه النقيب صلاح إبراهيم سليمان. فالرجولة، قبل الأمانة الفكرية، تقتضى من الكبار اتخاذ مواقف الكبار.

ومرة أخرى نحمد للعميد الهادى بشرى حرصه على الحفاظ على الوثائق الأمية والتى يعود تأريخ بعضها إلى عام ١٩١٢، وإعادته تعيين واحد من ضباط الجهاز المتميزين (محمد الفاتح عبد المالك) ليشرف على تصنيف الملفات وترتيبها وحفظها مع إبادة ما احتوى عليه بعضها من معلومات تمس العروض. ولا أحسب أن الذين كانوا يتحدثون عن «قتسيم» الوثائق على الأحزاب قد تجاوزوا ذواتهم، لم يعنيهم أن تلك الوثائق كانت تحتوى أمورًا نتتعلق بعلاقات السودان مع جيرانه، وبمؤسساته الاقتصادية، وباستراتيجياته العسكرية، وبأمن حدوده ومياهه الإقليمية. بل حتى نحن الذين عملوا فى قلب ذلك النظما كنا نعرف بأن جهاز الأمن يحتفظ بملف عن كل واحد منا يتضمن ما يتردد حوله فى الشارع السودانى، وما ينشر عنه فى الخارج، ونقبل هذا عن رضا لأن هذا هو الذى تصنعه الدول حماية لنفسها ولرجالها.

أما الموضوع الثانى (وزارة الثروة الحيوانية) فأمره هو الآخر عجيب. فمن بين ما قرره نظام مايو، عقب إقرار الدستور، إعادة تنظيم الوزارات والتى شملت دمج وزارة الثروة

الحيوانية فى وزارة جديدة اسمها وزارة الزراعة والأغذية والموارد الطبيعية. كان الهدف من إنشاء تلك الوزارة، مما ينبئ عنه الإسم، التركيز على الأمن الغذائى والتكامل الفعلى ـ لا النظرى ـ بين الشقين النباتى والحيوانى فى الزراعة؛ وتأكيداً لهذا التكامل اختير لوكالة تلك الوزارة بيطرى مرموق (الدكتور جعفر كرار). فالذى حدث هو، فى حقيقته، اجتهاد كانت تحكمه اعتبارات موضوعية، وكلها اعتبارات إدارية لا إيديولوجية. وقد كان فى مقدور من لا يرضيه هذا الاجتهاد ان يناقشه فى إطار الحدود التى أوجبته حسب زعم أصحابه، ويحكم عليه بناء على نجاح أو فشل التجربة التى استحدثها.

لم يقع هذا، بل قاد البياطرة حملة كبرى ضد قرار الدمج ذلك، عبر عنها الأخ الكريم محمد البشير مفرح بقوله: «أحياء الوزارة مطلب قومى ومهنى». ولا ننكر على البياطرة ـ أو غيرهم ـ المناداة بـ «إحياء الوزارة» لاعتبارات قومية، طالما ثبت أن هذا الإحياء أجدى للأداء وأنفع للوطن. الذى لا نوافقهم عليه هو افتراض أن إنشاء الوزارات أمر يقرر فيه أهل المهن حتى يصبح ذلك «مطلبًا مهنيًا» فمع عدم إنكارنا لضرورة الاسترشاد برأى أهل المهن إلا أن هناك اعتبارات سياسية واقتصادية وإدارية لابد أن تؤخذ فى الاعتبار. ففى العالم من حولنا دول عديدة ذهبت إلى دمج الشقين النباتى والحيوانى فى وزارة واحدة، كما ذهبت أخرى إلى الفصل بينهما. وعلى كل فبالرغم من أن مجلس وزراء الفترة الإنتقالية قد استجاب لهذا المطلب، لاعتبارات قومية كانت أو مهنية إلا أن الصراع قد امتد إلى مرحلة قيام النظام الحزبى التعددى. الصراع هذه المرة أتخذ منحى جديداً هو، «هل يصلح البياطرة لقيادة السياسة الزراعية»، فى هذا قرأت محاورات عديدة تجاوز كاتبوها القصد، بدءًا من مقال لكاتب أحسبه من الزراعيين (د. عثمان حسن محمد على) يتساءل فيه عن أهلية البياطرة لقيادة السياسة الزراعية، وانتهاء بعدد من الردود من البيطريين (الدكتور مصطفى زيدان والدكتور محمد سيد أحمد) وعند مقال الأخير أقف. فعلى حد قوله فإن دستور ١٩٥٦ قد أجاز إنشاء ١٥ وزارة من بينها وزارة من بينها وزارة منفصلة للثروة الحيوانية شملت أقسام البيطرة ومصلحة الصيد والأسماك، وكان

ذلك لأهمية الثروة الحيوانية، حسب قوله. وبعد إشادته بإيكال نظام مايو، فى بداية عهده، أمر هذه الوزارة لعضو من أعضاء مجلس الثورة (الرائد هاشم العطا) تأكيدًا لأهميتها، إلا أنه بعد عام ١٩٧٣ امتدت يد التخريب المايوى إلى وزارة الثروة الحيوانية شأنها شأن أى مرفق عام وحولتها إلى إدارة من إدارات الزراعة.

هذا نموذج آخر من نماذج الخلط بين الأمور الذى لا يعين صاحب القرار على اتخاذ القرار السوى، ثم هو أمر لا يجدر ولا يليق بالعلماء؛ فليس صحيحًا مثلاً، إن إنشاء وزارة للثروة الحيوانية فى مطالع عهد الاستقلال كان لإدراك المسئولين لأهميتها. أنشىءت تلك الوزارة عقب اسقاط حكومة أزهرى الأول فى البرلمان على أثر إنشقاق حزبى قاده السادة ميرغنى حمزة وخلف الله خالد وأحمد جلى. ولكيما يضمن الأزهرى النجاح، عند الاقتراع على حكومته بالثقة مرة أخرى، سعى لأن يجعل من كل النواب وزراء أو وكلاء برلمانيين؛ وهؤلاء لمن تستوعبهم وزارات السودان التى لم تكن تزيد عن الأثنى عشر. تلك كانت هى الحمى السياسية التى ولدت فى غضونها وزارات الثروة الحيوانية، والثروة المعدنية، والنقل الميكانيكى، والمخازن والمهات؛ نعم حتى المخازن والمهمات أصبحت وزارة. وعلى أى فطوال عهد الديموقراطية الأولى، ثم حكومة عبود من بعد، ظلت تلك الوزارة وزارة هامشية يوكل أمرها إلى الجنوبيين حتى كادت أن تصبح ملكًا لواحد منهم (سانتينو دنق) ولسنا بحاجة إلى القول بأن موقع الجنوبين فى هرم السلطة آنذاك كان هو أسفل سافلين.

إن الاقتراب الصحيح من مثل هذه القضايا، خاصة من جانب المثقفين يفترض توخى الموضوعية أن كان مبتغانا جميعًا هو المصلحة العامة لا المصلحة القطاعية. لهذا فإن التزيد والمغالاة والإرهاب الفكرى فى مثل هذه القضايا أمر ضار ومشبوه فى ذات الوقت، ضار لأنه يغيم الرؤية على صانع القرار، ومشوبه لأن الذى ينتهج مثل هذا الأسلوب كأنما يوحى للناس بأن ليس لديه من الأسباب الموضوعية ما يعينه على تبيان عدالة قضيته.



ملوك البوربون والجمهورية الديموطائفية
مايو ١٩٨٦ ـ يونيو ١٩٨٩

الانتخابات والشرعية المنقوصة:

حزم أهل السياسة أمرهم وأجمعوا، أحزابًا ونقابات وعسكر، على أن التعجيل بالانتخابات بأسلوبها الذى تعارفه أهل السودان فى الأنظمة البرلمانية السابقة، والعودة للحكم البرلمانى التعددى بوجهه القديم، هما السكة المنجية والطريق الذى سيفضى بالسودان إلى الاستقرار. بلغ بهم اليقين بسلامة هذا الرأى حدًا ظنوا معه بأن تكرار المجرب هو طوق النجاة من الغرق فى خضم المشكلات التى أهلكت الأحزاب من قبل، وقد قال الأقدمون: «من جرب المجرب حاقت به الندامة». عاد أهل الأحزاب إلى الحكم كما عاد إليه ملوك البوربون بعد الثورة الفرنسية، «لم يتعلموا شيئًا ولم ينسوا شيئًا». كان إيمانهم جميعًا بميثاق أبريل جد عظيم، ولم يستذكروا أن المواثيق التى يشوبها تعميم ولا تصحبها برمجة أو تفصيل لا تنير طريقا بل تورث الحيرة واللبس، فهى تعنى كل شىء، ولا تعنى شيئًا. وكان إيمان الحزبين الكبيرين أيضًا جد عظيم بقدرتهما وحدهما ـ إن ائتلفا ـ على تحقيق الاستقرار؛ لم يستذكروا بأن وفاق الحزبين الكبيرين عقب أكتوبر لم يق البلاد العثار فى غيبة الوفاق الشامل على قضايا البلاد المحورية. وكان قد دعى لذلك الوفاق الشامل الفريق تاج الدين عبد الله عضو المجلس العسكرى الإنتقالى فى حديث للصحافة قال فيه إنه فى ظل وجود سبع وثلاثين حزبا وفى ظل الانقسامات ستكون الممارسة الديموقراطية داخل البرلمان نسخة مما نحس ونشاهد، ونادى بقيام حكومة قومية وميثاق يطرح للشعب ويجاز. بيد أن الأحزاب التى اعترضت منذ البداية على

استمرار الفترة الانتقالية لأكثر من عام كانت فى عجلة من أمرها على الحكم، لهذا لم تر فى تلك الدعوة إلا تعطيلا لا مبرر له لمسيرتها إلى الحكم، كما رأى فيها النقابيون ذريعة افتعلها العسكر للتشبث بالحكم. هذه المخاوف غير المؤسسة عند النقابيين، وتلك الأمانى الواهمة عند السياسيين، هى التى خلبست القلوب وأعمت النواظر عن إدراك الواقع الراهن، ناهيك عن تبين المخاطر المرتقبة.

إن إجراء الانتخابات فى الشمال دون الجنوب كان ينبغى أن يذكر الناس بانتخابات ١٩٦٥ وما قادت إليه من مآس، إلا أن اللهفة على الحكم كانت أقوى من كل اعتبار. لم يعن شيئًا للقوى السياسية أن عدد الذين سجُلوا للانتخابات فى الجنوب كانوا ٥٦٠،٦٩٨ ناخبًا من مجموع الناخبين فى ذلك الإقليم (٢,٧٨٠,٠٠٠) حسب أرقام لجنة الانتخابات، أى أدنى من خمس الناخبين. وكان الحزب الشيوعى أكثر تبصرًا ومسئولية عندما نادى بإلغاء الانتخابات فى أية دائرة لا يتوفر فيها الأمان ولا يقل عدد المسجلين فيها من الناخبين عن النصف، ذلك الرأى لم يرق للحاكمين إذ قرر المجلس المشترك إجراء الانتخابات فى أية دائرة سُجل فيها ٦ ألف ناخب. هكذا تمت الانتخابات فى ٣١ دائرة جغرافية بالجنوب (٩ بالاستوائية، ٥ بأعالى النيل، ٧ ببحر الغزال).

كما أن العودة لدوائر الخريجين باعتبارها الصيغة المناسبة لتمثيل القوى الحديثة كانت أصدق تعبير على ما أسميناه ردود الفعل غير المعافاة نحو النماذج المايوية، الدوائر الشمولية وتمثيل الفئات. ونعترف لحزب الأمة بأنه كان أكثر إدراكًا لهذا الواقع عندما اقترح إنشاء ٦٩ دائرة للقوى الحديثة على نمط شبيه بما جاء به دستور ١٩٧٣. جاء ذلك الرأى فى حديث لعمر نور الدايم دعا فيه لتمثيل نسبى يسمح بتمثيل القوى الحديثة بدوائر الأحزاب فى حالة عدم قبول المعادلة التى اقترحها الحزب (٢٠٪ للقوى الحديثة (العمال والزراعى والمهنيين والمغتربين) و٨٠٪ للدوائر الجغرافية). هذا الرأى لم يرق للمجلس العسكرى ولهذا تقدم بمقترحه حول دوائر الخريجين، أشرف على إعداد ذلك المقترح سكرتير اللجنة السياسية، الضابط محمد السنوسى والذى أصبح ذا شأن فى

عهد الجبهة العسكرى؛ ولعل تلك كانت «مصادقة». وقد فطن السيد الصادق المهدى لما ستقود له انتخابات دوائر الخريجين فدعا لتجميدها، حتى بعد إقرارها، لأنه لمس تآمرًا من «الجبهة» من بعد أن وجهت أنصارها إلى التسجيل فى المناطق ذات العددية القليلة، وأعطت لجنة الانتخابات الخيار للمغتربين للترشيح فى أى أقليم شاءوا باعتبار أن تلك الدوائر دوائر قومية.

لم يكن الاعتراض على صيغة دستور ١٩٧٣ فقط لمنشئها «المايوى» وإنما بسبب نزاع آخر بين العمال والمهنيين. طالب العمال بخمسين بالمائة من دوائر القوى الحديثة باعتبارهم أكثر النقابات عديدًا، وتلك كانت قسمة ضيزى، لم يرتضها المهنيون بل استنكروا جرأة قيادات العمال على هذا المطلب لأنها لم تشارك فى إسقاط النظام. وتماما كما خلط المهنيون الأوراق عندما ظنوا بأن دورهم الفاعل فى إسقاط النظام فى مايو (وهو دور محدود فى أفقه الزمانى) يسقط حق الأحزاب فى الحكم، اخطأوا الحساب ايضًا عندما أنكروا دعاوى العمال التى يبررها الواقع الاجتماعى، وتستمد مشروعيتها من نفس المبررات التى جعلت النقابات المهنية تنشد مكانها تحت الشمس؛ دورهم كقوة أساسية فى تسيير القطاع الحديث. ومن الغريب حقا أن يصدر المهنيون حكمًا بالإعدام السياسى على القيادات العمالية لولائها للنظام «المايوى» من بعد أن ارتضوا قيادة مايو «العسكرية» قيادة سياسية لنظام أبريل، بل من بعد أن اعترفوا بحق قيادات «الإخوان المسلمين» فى الممارسة السياسية من اليوم الأول للعهد الجديد. ذلك التناقض هو نتاج لسكرة الظفر الآنى، ولعله كانت فى نتائج انتخابات الخريجين مصاحاة من تلك السكرة.

شهدنا نفس الضيق بالديموقراطية الليبرالية أيضًا فى موقف الحزب الشيوعى من نتائج انتخابات اتحاد نقابات العمال فى أكتوبر ١٩٨٨ عندما خرجت جريدة الميدان الناطقة باسم الحزب الشيوعى تعلن بخطوط عريضة فى صفحتها الأولى: «مؤتمر النقابات يعيد انتخاب القيادة الإنتهازية السابقة» ولا شك فى أن الحزب الشيوعى كان

ينطلق فى حكمه هذا من المفهوم اللينينى الذى سيطر على فكره زمانًا طويلاً، دور الحزب كوسيط طبقى عن الطبقة العاملة.

كان واضحًا أن الحكم المدنى التعددى الجديد سيجابه بخيارات صعبة، ومواقف أكثر صعوبة خاصة بعد أن عجز النظام الانتقالى عن حسم قضيتى السلام وقوانين سبتمبر، وهما وجهان لعملة واحدة. وجاءت، من بعد، نتائج الانتخابات لتزيد الوضع ضغثًا على الباله بعد بروز «الإخوان المسلمين» كالقوة الثالثة فى البرلمان. تلك كانت هى أكبر الصفعات للأحزاب التقليدية وقوى اليسار على السواء، إنحسر تأييد القوى التقليدية (بالقياس إلى ما كان عليه الحال فى انتخابات عام ١٩٦٨، آخر انتخابات برلمانية تحت ظل نظام ديموقراطى تعددى قبل انقلاب مايو. فى الوقت الذى نال فيه الحزبان الكبيران ١٤٦ دائرة من مجموع ١٥٨ فى الشمال فى عام ١٩٦٨، كان عدد الدوائر التى أحرزا نجاحًا فيها فى عام ١٩٨٦ هى ١٦١ دائرة من مجموع ٢٠٥ مما يعنى انخفاض نسبة نجاحها من ٩٠٪ إلى أقل من ٨٠٪. وكان أكبر الأحزاب استفادة من هذا الانحسار هم «الإخوان المسلمون» إذا ارتفعت عدد الدوائر التى نجحوا فيها من مقعدين فى عام ١٩٦٨ إلى ٢٨ مقعدًا فى عام ١٩٨٦، يليهم فى نسبة النجاح الحزب القومى (حزب أهالى جبال النوبة) والذى ارتفع عدد نوابه من مقعدين فى عام ١٩٦٨ إلى ٨ مقاعد فى عام ١٩٨٦. ولا شك فى أن القراءة الفاحصة لنتائج الانتخابات تنبئ عن بوادر تحولات هامة، ونقول بوادر لأنه بالرغم من انحسار التأييد للحزبين الكبيرين إلا أنهما ما زالا يمثلان القوة العددية الغالبة فى الشمال. فمع ما أحرزه «الإخوان» من نجاح ملحوظ بالمقارنة إلى نتائج انتخابات عام ١٩٦٨ إلا أن مجموع ناخبيهم لم يتجاوز السبعمائة ألف بكثير فى الدوائر الجغرافية، فى الوقت الذى بلغ فيه مجموع ناخبى الأمة والحزب الاتحادى الديموقراطى المليونين ونصف المليون. ومن الجانب الآخر فإن عدد الذين شاركوا فى الانتخابات فى الشمال من مجموع الناخبين يقل عن الخمسين بالمائة وهى نسبة ضعيفة أن قورنت بما كان عليه الحال فى الماضى مما يعنى أن أكثر من نصف الذين يحق لهم التصويت لم يكن راضيًا عن الذى يراه فى الساحة بكل من عجت بها من قوى تقليدية وإسلاموية ومحدثة، لهذا آثروا الامتناع عن ممارسة حقهم الانتخابى.

ومن البوادر أيضًا إنحسار تأييد الحزبين الكبيرين فى الخرطوم عما كان عليه الحال فى عام ١٩٦٨ إذ حصل «الإخوان المسلمون» على ١٢ مقعدًا فيها فى حين حصل الشيوعيون على مقعدين وهذا يمثل نصف مقاعد العاصمة (٣١ مقعدًا). ومنها نجاح أحد الأحزاب الإقليمية (الحزب القومى السودانى) فى الحصول على مقعد فى قلب الخرطوم مما ينبئ عن الآثار السياسية التى ترتبت وستترتب على الهجرة المتزايدة من الريف إلى المدينة. ومنها أيضًا تعدد مرشحى الأحزاب فى بعض الدوائر مما كان له أثر كبير فى فشلها فى تلك الدوائر؛ وظاهرة تعدد المرشحين لا تكشف عن انفراط العقد فى هذه الأحزاب فحسب، وإنما أيضًا عن الصراعات المزقة فى داخلها وهى صراعات يعود بعضها إلى الطموح الشخصى، ويعزى أكثرها إلى غياب الرؤية المشتركة والديموقراطية الداخلية.

على أن أخطر البوادر هى قدرة «الإخوان المسلمين» على اختراق الدوائر الجغرافية ودوائر الخريجين بالرغم من حجمهم المجهرى بالنسبة لحجم مؤيدى الأحزاب التقليدية، ووزنهم العددى الضئيل بالقياس إلى مجموع الخريجين. ومن العبث أن يُعزِّى الناس أنفسهم بأن نجاح «الإخوان» يرجع إلى ما وفره لهم نظام مايو الذى شاركوا فيه من هامش لحرية العمل والتحرك، هذه حقيقة غلا أنها ليست هى كل الحقيقة. فمن بين الحقائق أيضًا أن جماعة «الإخوان المسلمين» تعانى مثل غيرها من الأحزاب من أزمة أجيال، وبسبب من هذا التقارب الجيلى استطاعات توحيد آرؤها. لم يجاف الدكتور الترابى الحقيقة عندما قال فى معرض رده على سؤال من إحدى الصحف عن صراع «الجماعة» مع محاربيها القدامى «أن ليس فى تنظيم الإخوان» إلا محارب قديم واحد. والخلاف بين فرد ورحكة بأكملها لا يؤذى الحركة. أزمة الأجيال هذه تعانى منها كل الأحزاب، ولم ينج منها حتى حزب عقائدى كالحزب الشيوعى الذى يعرف فى صفوفه «الأتراك الصغار» كما يعرف «الحرس القديم». ومن الأسباب أيضًا قدرة ذلك التنظيم «النخبوى» على توسيع قاعدته باستيعاب كل من ينتمى إليه بالوجدان إن لم يكن بالفكر؛ وفى هذا الإطا ر نفهم بروز ما يسمى بالجبهة الإسلامية بالرغم من أن الإسلام لا يعترف بالقوميات وإنما يعرف أمة واحدة، هى أمة المسلمين، «خير أمة أخرجت للناس»،

كما نفهم برنامج «الجبهة» الانتخابى الذى صدر فى مارس ١٩٨٦، والذى سعت له الجبهة لإرضاء كل الناس. ومنها نجاح التنظيم فى تحديث وسائل ووسائط الأداء الحزبى فى العمل التعبوى، والإعلام والإعلام المضاد، وقياس الرأى العام، والمناشط اللوجستيكية؛ فى ذات الوقت الذى استطاعوا الإفادة، أكثر من غيرهم، من أداة هامة عى المساجد؛ وليسوا فى حاجة إلى دعوة للاجتماع، فداعيتهم هو الأذان؛ وليسوا فى حاجة إلى غطاء، فغطاؤهم هو الصلاة التى «نودى لها».

تكشف الظاهرتان عن مفارقات غريبة؛ أكثر الأحزاب استمساكا بمبادئه ودعاواه لأنها ـ بزعمه ـ هى شرع الله الذى لا يتبدل، يصبح أكثر قدرة على التكيف مع الظروف المحيطة به حتى يوسع من قاعدة تأييده الشعبى، فى الوقت الذى تعجز فيه عن توحيد قواها المنظمات الديموقراطية رغم تقارب أهلها واطروحاتها الدهرية. كما أن أكثر الأحزاب السياسية ضجيجًا حول «وثنية» الحضارة الحديثة، وأشدها جلبة فى المنادة بإشادة حضارة غسلامية بديلة لحضارة العصر التأريخية يصير هو أقدر الأحزاب على الاستفادة من مناهج الأداء «الوثنى» هذه. وحتى لا تختلط الأمور على الناس نقول إن الذى نتحدث عنه هنا ليس هو أفكار «الجبهة» واطروحاتها وإنما هو منهجها فى الأداء وهو منهج أحرى بأن يسير وفقه من هم اقرب إليه بفكرهم ووجدانهم.

الصادق المهدى.. ويانوس الإغريقى:

إن كانت الكلمات تعنى شيئًا فإنا نقول إن السيد الصادق المهدى، قبل توليه الحكم، كان من أصدق أهل السياسية تعبيرًا عن هذه المشكلات. تحدث السيد الصادق فى يوم ذكرى أكتوبر عن الفترة التى سبقت مايو فقال: «إن اضطراب الحياة السياسية والاختلافات داخل الأحزاب وبينها أدى إلى تفاهم بين بعض القيادات والجيش». ونرى فى هذا القول ـ مع كل ما فيه من مواربة ـ محاولة لنقد التجربة الماضية، نقول «مواربة» لأنه أن جاز للمرء أن يطلق على الصراع الذى كان يدور داخل الأحزاب يومذاك اسم «الخلاف»، إلا أن «الصراع بين الأحزاب» قد أخذ صورة أكبر من الخلاف؛ فإلغاء

مجموعة من الأحزاب لحزب آخر أو جماعات سياسية أخرى لا يمكن أن يكون خلافًا وإنما هو إجهاز على الديموقراطية كلها. ومضى السيد الصادق للقول بأن الدرس المستفاد من أبريل ١٩٨٥ ـ كما كان هو الحال فى أكتوبر ١٩٦٤ ـ هو إدراكنا لحرص الشعب على الديموقراطية. لهذا فإن القوى السياسية «مطالبة بأن تتطور تطورًا واضحًا يمكنها بالفعل من مواكبة المتغيرات السياسية ومن تحقيق أهداف البلاد العليا... وإذا لم تتطور الأحزاب فإن ذلك يخلق فراغًا يؤدى إلى تنظيمات قلقة». هذا تحليل جيد بالرغم من أن قائله لم يض به إلى نهاياته المنطقية، ولعله ترك ذلك لذكاء السامع. فالفراغ لا يقود فقط إلى خلق تنظيمات قلقة بل أيضًا إلى دفع القوة الوحيدة المنظمة فى المجتمع لأن تملأ ذلك الفراغ... والقوة المنظمة هى الجيش.

فما الذى حدث عند قيام النظام الجديد الذى تولى السيد الصادق رئاسته؟ ما هى الدروس التى استوعبتها الأحزاب، وتلك التى استوعبتها النقابات؟ وكيف انعكس ذلك الاستيعاب فى تعامل الأحزاب مع النقابات، وتعامل الأحزاب مع بعضها البعض خاصة الحزبين اللذين افترضا أن تحالفهما هو صمام أمان للسودان؟ من جانب النقابات لم يستمر تضارب الرؤى بينها وبين الأحزاب على ما كان علهى فى الماضى القريب، بل أفقم ذلك التضارب والصراع سريان روح جديد بين النقابيين حول دورهم المباشر فى السياسة العملية؛ خاصة بعد بروز التجمع النقابى فى أبريل ١٩٨٥ كقوة سياسية فعالة. فى ذات الوقت أخذت النقابات تدعو بحدة وإصرار لحيدة الخدمة العامة وتحصينها من تدخلات السياسة الحزبية، بالرغم من أن التدخل السياسى فى الخدمة العامة فى أكتوبر ١٩٦٤ ومايو ١٩٦٩ كان، فى جانب كبير منه، بتأثير من النقابيين. وإن كانت أكتوبر ١٩٦٤ بعيدة عن الأذهان فإن فبراير ١٩٨٦ ليس بذلك البعد، ففى الحادى عشر من فبراير ١٩٨٦ كان واحدًا من الموضوعات التى طرحت للنقاش فى مجلس الوزراء مذكرة تقدم بها النائب العام، عمر عبد العاطى بإيعاز من التجمع النقابى حول نشاط بعض الموظفين فى الإعداد للحملة الانتخابية أثناء ساعات عملهم لمصلحة الأحزاب. وفى هذا نلمح تناقضًا مزدوجًا لا يعين على استكشاف السكة الناجية، فالنقابيون يدعون إلى حيدة الخدمة العامة بعد

أن هداهم الله وهدانا إلى مآثر الليبرالية التعددية، ولهذا تقلقهم حتى ممارسة الموظف الحزبى لنشاطه السياسى لمصلحة حزبه أثناء ساعات العمل، إلا أن النقابات أيضًا تريد أن تستبيح لنفسها ممارسة العمل السياسى كنقابات مهنية، لا كأفراد أو تجمعات ينتظمها حزب سياسى، وهذا لا يتفق مع المنطق ولا يتوافق مع ما تقول به التجارب الليبرالية. وواقع الأمر أن النقابات تريد، كما يقول الفرنجة، أن تأكل الكعكة وتبقى عليها فى ذات الوقت.

أما صراع الأحزاب فكان شأنه شأنًا آخر؛ فى وجه منه، كان الصراع امتدادًا لصراع الستينيات الذى جاء بانقلاب مايو مع فارق هام؛ الفارق هو أن الظرف الذى نشب فيه الخلاف هذه المرة ظرف مختلف؛ فى ذلك الظرف زادت حدة المشكلات التى يجابهها السودان، حروبًا كانت أم أزمات اقتصادية؛ وتبدلت الموازين الدولية؛ وتفاقمت الأزمات الاقتصادية بسبب أخطاء البشر وجور الطبيعة؛ وبرزت إلى الوجود مشكلات جديدة تهدد الكون بالفناء مما قاد إلى انصراف العالم غليها بصورة أدت إلى تهميش القارة الأفريقية كلها، ناهيك عن السودان. كل هذه المتغيرات قادت غلى تقليص هامش المناورة لأى نظام جيد فى الوسدان، ولا شك فى أن أى حاكم يغفل هذه المتغيرات يدفع بنفسه وبحكمه إلى التهلكة.

وعلى المستوى المحلى فقد زاد من تأزيم الموقف غيبة الرجال الذين كان يترجى منهم أهل السودان فى الماضى الإمساك بالرسن كلما جمحت الخيول؛ إضراب هؤلاء الرجال، فى عهد الديموقراطية الثالثة، أصبحوا جزءًا لا يتجزأ من الصراع. فللمرة الأولى منذ الاستقلال يصبح الزعيم الأول للطائفة الأنصارية حاكمًا، كما يصبح واحد من أبناء السيد الميرغنى على رأس التشكيلة الحاكمة. ويقينى بأن تعيين السيد أحمد الميرغنى لرئاسة الدولة ما كان ليكون فى حسبان قيادة الختمية لولا أن رئاسة الوزراء قد آلت لابن المهدى؛ هذا فى حد ذاته يصور عمق الشقاق الممتد فى أعصاب النظام التقليدى. لهذا لم يعد فى مقدور الذين كانوا دومًا ينشدون الإنقاذ فى اللجوء إلى الإمام الحكيم عبد

الرحمن المهدى عندما تأتفك الرياح، أن يفعلوا هذا مع قائد الأنصار الجديد لأنه صار جزءًا من الصراع. ولم يحدث هذا لأن زعيم الأنصار الجديد رجل مناكف بطبعه، بل لأنه صاحب آراء حدية فى كل القضايا مما لا يمكنه من الارتفاع فوق الصراع الفكرى والسياسى حتى يقضى فى حكومة محايدة مما اشتجر عليه أنصاره. كما لم يعد فى مقدور الذين أخذت تؤرقهم الخلافات الداخلية، فى الجانب الآخر، أن يشحذ الواحد منهم قلمه داعيًا زعيم الختمية لإنقاذ الموقف كما فعل أستاذنا الراحل العظيم الدكتور مكى شبيكة فى الخمسينيات عندما احتدم الخلاف بين أنصار الميرغنى فكتب إلى جريدة الرأى العام يقول: «قُد السفينة يا مولاى»؟فالسيد الميرغنى، باختياره، قد آثر أن يلعب دورًا فاعلاً مباشرًا فى السياسة العامة، كما فعل شقيقه الأصغر فى الإدارة الحكومية. وقد يقول قائل بأن موقفى الرجلين موقفان املتهما ضرورات التطور الاجتماعى الطبعى؛ هذا قول حق، إلا أن النتائج المنطقية التى تترتب على ذينك الموقفين، فى ظل وضع ديموقراطى ينبنى كله على المحاسبة العلنية للقيادة من جانب قواعدها، نتائج لا تتوافق مع مفهوم التوقير التقليدى الذى تتوقعه تلك القيادات من قواعدها، أو الحيدة التى تتوسمها القاعدة فى مواقف القيادة.

مهما يكن من شىء فقد أعلن السيد الصادق المهدى على الناس، فى ذلك الجو المتغير، برنامج حكومته وأسس اختيارها. كان ذلك البرنامج، حسب قوله، برنامج إصلاحى يهدف إلى «اجتثاث الخراب المايوى»، واستنفار الجهد القومى لإعادة بناء السودان. وتفصيلاً لتلك العموميات ذكر رئيس الوزراء بأن الحكم الجديد عازم على الألتزام بميثاق الانتفاضة، وقرارات المؤتمر الاقتصادى الأول، وتطهير الحكم الإقليمى من حكم الفرد؛ أما قوانين سبتمبر فهى «فى طريقها لمزبلة التأريخ». كما أعلن السيد الصادق بأن اختيار وزرائه قد تم على أساس الكفاءة والوزن البرلمانى، والتمتع بسند شعبى، والتزاوج بين الكفاءة والسند الشعبى، وتوفر مستوى معين من الانضباط، وهم جميعًا «أمام تحد لنقل السودان من الشلل الداخلى والتبعية المذلة إلى تفجير القدرات الذاتية فى مجتمع الكرامة والعدل».

فى هذا القول يلمس المرء رغبة فى نقلة نوعية فى العمل السياسى، كما يلمس ضروبًا من الأغاليط. الأغاليط تكمن فى التناقض المعنوى، إذ أن لكل واحدة من المؤهلات التى حددها رئيس الورزاء معيارها الخاص الذى به تقاس، ولكل حكم من الأحكام التى أصدرها نهاياته المنطقية. وعندما تناقض هذه المؤهلات بعضها بعضًا، أو تتعارض المقدمات مع النتائج المنطقية التى يفترض أن تؤدى إليها تلك المقدمات يصبح خطاب الصادق التجديدى كله مصدر شبهة. فرئيس الوزراء يتحدث مثلاً عن اختيار وزرائه على أساس الكفاءة، وهذا تعبير لا يعنى شيئًا غير قدرة المسئول على تصريف الأمور من حيث تأهيله العلمى، وخبرته العملية، وإنجازه الملموس فى كليهما، أن حسبناه بمعايير الإدارة العصرية. فهل كان هذا حقًا هو المعيار الذى طبقه رئيس الوزراء فى كل الحالات لانتقاء الوزراء ووزراء الدولة من داخل حزبه ناهيك عن الحزب الحليف الذى رفض أن يمنح رئيس الوزراء حتى حق انتقاء مساعديه من قوائم تضم ثلاثة أسماء لكل وظيفة؟ وعندما يقول رئيس الوزراء بأن هناك ضرورة للمزج بين الكفاءة والشعبية فما الذى يعنيه هذا القول فى إطار نظام برلمانى حزبى، هل الشعبية هى شعبية الفرد المنتقى أم الحزب؟ فإن كانت الأخيرة فتلك يحددها، فى إطار النظام القائم، نجاح ذلك الحزب فى الانتخابات وما حصل عليه من دوائر؛ وإن كانت الأولى فإن الأفراد يستمدون شعبيتهم من نجاح حزبهم، إلا إذا افترضنا أن حجم شعبية كل واحد منهم تقاس بعدد الأصوات التى أحرزها بالمقارنة مع الآخر.

مشكلة رئيس الورزاء الحقيقية لم تكن هى تقويم الوزراء على أساس الكفاءة أو الشعبية بقدر ما كانت هى الاستجابة لاعتبارات ضاغطة، فى حزبه وفى الحزب الحليف؛ بعض هذه الاعتبارات جهوية، وبعضها حزبية، وبعضها الآخر أسرية. أدت جميع هذه الضغوط إلى اختلاط الأولويات فى ذهن رئيس الوزراء، لهذا فإن الذى كنا نرى أمامنا «صادقين» «لا صادقًا» واحدًا؛ حال رئيس الوزراء كان كحال «يانوس» فى الميثولوجيا الإغريقية، رأس واحد له عينان، كل واحدة منهما تنظر إلى اتجاه مختلف. العين الأولى هى عين الصادق المفكر صاحب الرؤى المستنيرة بحكم تعليمه العصرى، وذكائه الفطرى،

واجتهاده الذى لا ينكر، وجده فى تطوير معارفه وصقل مواهبه. والعين الثانية هى عين الصادق السياسى الطامح فى الحكم من مركز انطلاقه التقليدى مما يحتم عليه قدرًا كبيرًا من التنازلات والمساومات ليس فقط حول القضايا المؤسسية، وإنما أيضًا حول الرؤى والأفكار. ولا تثريب على السيد الصادق إن ساوم على؛ وتنازل عن، ما ليس هو مبدئى لأن السياسة هى فن الممكن؛ فإن كل طريق الائتلاف بين الحزبين هو الذى سيفضى بالسودان إلى الاستقرار والانتقال من «الشلل الداخلى والتبعية المذلة إلى تفجير القدرات الذاتية»، فإن التنازل فيما لا يمس المبادئ أمر لا غضاضة فيه.

لم تكن تلك وحدها هى «محنة يانوس» فقد كان الرجل أيضًا ضحية لأفكاره المستحدثة، أو قل التجديدية، التى أراد غرسها فى ارضيته الطبيعية، الأنصارية. فالصادق داعية بعث إسلامى جديد يريد له أن يكون امتدادًا للمهدية الأولى ذات الأفق الإسلامى الذى يتجاوز السودان، لا المهديةالثانية التى وقف بها أمامها عبد الرحمن عند حدود السودان، يعمل من أجل استقلاله، ويدعو لوحدته، ويقلم بالحلم أظافر التشيع والتحزب؛ «لا شيع ولا ظوائف ولا أحزاب»، ذلك كان هو شعاره. وقد حمل الصادق موقفه ذلك على سياسات بعينها هى إما المهادنة مع «الإخوان المسلمين» وتلمس الأسباب للتعاون معهم، أو العنافة ضدهم مع التبارى فى مزايداتهم المدمرة بإسم الإسلام. لم يكن هذا هو شأن المهدية الثانية التى اقتضت من قائدها الذى كان يسعى لاجتماع أهل السودان كلهم على شىء واحد الإحجام عن التزيد أو الاستطالة خاصة فى الدين وأمور العقيدة، وهى أمور تفرق ولا تجمع خاصة عندما تصحبها غلواء. ويذكر البعض كيف انتصب الإمام عبد الرحمن شامخًا فى واحدة من حلقاته مع أنصاره لينتهز أنصاريًا هزته واحدة من قصائد ودأب شريعة التى تهز الصخر، فوقف يقول: «يا سيدى أنزع القفطان والبس والبس لباس الإمام المهدى على الله». قال الإمام للأنصارى الحميس: «اجلس، أنا إمام هذا العصر، ولو بعث الإمام المهدى حيا اليوم لجلس فى مكانك يستمع إلى وإلى ما أوجه به وأنا ارتدى لباسى هذا». لم يفعل الإمام عبد الرحمن ذلك تنكرًا لمواريث، وإنما ليقول للأقربين والأبعدين بأن لكل عصر أساليبه، حتى فى الرسوم والمظاهر؛ وإلى هذا ذهب الإمام المهدى عندما قال: «لكل زمان رجال».

ومع هذا فقد يظلم المؤرخ السياسى السيد الصادق ظلمًا بينًا إن استهان بالضغوط الأسرية التى كان يتعرض لها، ومن الضغوط التى جوبه بها موضوع الاقتصاص لمقتل الإمام الهادى. إلا أن المؤرخ أيضًا لابد له من أن يشير إلى النتائج التى تترتب على الاستجابة لتلك الضغوط عند من هم ليسوا بأنصار، وعلى رأسها التناقض فى المواقف تناقضًا يقود، بالضرورة، إلى أزمة مصداقية. فمن الناحية الشرعية كان من المفترض أن يكون أمر الاقتصاص لمقتل الإمام الهدى أمرًا مغلقًا بحكم الشرع منذ أن عاد السيد الصادق المهدى إلى السودان غب المصالحة ليعلن العفو، وعفو أولياء الدم يسقط القصاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة، ١٧٨). وأحرى بالناس باتباع شرع الله من يدعون لتحكيم شرع الله، ولا يرضون عن ذلك بديلاً. ونذكر بأن السيد الصادق لم يجد فى كل ديوان العرب ما يستشهد به عند عودته مصالحًا غير شعر البحترى، رخيم الحواشى:

إذا احتربت يوماً فسالت دماؤها   تذكرت القربى ففاضت دموعها

ليته استنجد يومذاك بتأبط شرًا فلكان قد كفاه مئونة الحرج.

أن بالشِّعب الذى دون سَلع   لقتيلاً دمــه لا يطـل
خلف العبء علىَّ وولـى   أنا بالعبء لـه مستقل
ووراء الثأر منـى ابـن عـم   مَصيع عُقدته لا تُحل

بيد أن الأمر ليس هو بأمر شرعى نبحث عن الكتب الفقهية لنجادل فيه بأحكام، بل هو أمر ضغوط أسرية ذات ظلال سياسية؛ فهناك من أبناء الإمام الهادى من ظل يزايد على الصادق بين الأنصار متهمًا أياه بالتقصير فى الاقتصاص لعمه. وعلنا نغلب الطابع الأسرى أو الطائفى على السياسى لأن السيد الصادق كان قد أعلن على الملأ أن خصومه فى الأسرة هؤلاء لا يزنون شيئًا بمعيار السياسة.

من الجانب الآخر فإن جميع هذه الاعتبارات ذات الطابع الأسرى أو الشخصى أو الطائفى، وإن كانت شيئًا بالنسبة للأهل والأصدقاء والإتباع، إلا أنها لا تعنى شيئًا

لغيرهم؛ هؤلاء الأخيرون يحكمون على السياسات دوما بالنتائج، ويقارنون بين الأقوال والأفعال. فالصادق المهدى ليس هو رئيس الأنصار وحدهم، وإنما هو رئيس كل السودانين والأمين على رعايتهم أجمعين. فعلى سبيل المثال كثيرون كانوا يتوقعون منه، وهو من أكثر الناس حديثا عن محو آثار مايو، أن يبدأ فى البحث والتنقيب أيضًا عن ظروف مقتل محمود محمد طه بعد أن قرر إعادة فتح ملفات مايو؛ ومحمود هو الرجل الوحيد الذى اغتالته مايو دون أن يخوض ضدها حربًا أو يتهم بتدبير انقلاب عليها. كانت تلك القضية مطروحة على الساحة منذ أن بعث رفاق محمود بمذكرة للمجلس العسكرى الانتقالى ومجلس الوزراء فى الذكرى الأولى لاغتيال الأستاذ يقولون فيها: «إنا نرى أن المجلس العسكرى ومجلس الوزراء مسئولان مسئولية تأريخية أمام الله وأمام الشعب وأمام العالم أجمع عن تقصيرهم بعدم إلغاء قوانين سبتمبر ومسئولان عن التجاهل الواضح والتغاضى المؤسف عن جريمة العصر ومؤامرة القرن العشرين التى اقترفها النميرى وبطانته المهووسة وسادتهما من الإخوان المسلمين». طالبت تلك المذكرة بما يلى:

- إدانة ونقض المحاكمة الجائرة.
- مساءلة ومحاسبة كل من تورط فى حبك المؤامرة.
- إلغاء قوانين سبتمبر.
- تهيئة المناخ لحل مشكلة الجنوب حلاً سلميًا وهى المشكلة التى يستحيل حلها مع وجود هذه القوانين.

وعلنى أفهم أكثر من غيرى لماذا عجز المجلس العسكرى عن إجراء تلك المساءلة، فبعض الضالعين فى الجرم كانوا أعضاء فيه، وليس هذا هو شأن الصادق، ومع هذا آثر أن يترك أمر الاقتصاص للأستاذ الشهيد لابنته وأبنائه ونخبة كريمة من رجال القانون: عابدين إسماعيل، محمود حاج الشيخ، عبد الله الحسن، جريس أسعد، طه إبراهيم، وبيتر نيوت.

النظام الجديد... والصراع القديم:

وقبل أن نجيئ إلى ما صنعته الحكومة الجديدة بقضايا السودان المحورية الثلاث: الوحدة الوطنية، والديموقراطية، والمأزق الاقتصادى نتناول أسلوب تكوين الحكومة، وأداءها الداخلى ثم نسيجها وتناغمها لنرى ما الذى صنعه رئيس الوزراء حتى لا ينتهى الأمر بنظامه إلى ما أسماه الرجل نفسه بالتكوينات السياسية القلقة. فى ذلك نرى الإيجابى والسلبى؛ فمن الإيجابى سعى الصادق لمراعاة العدالة الإقليمية فى اختياره للمسئولين من بعد أن ظل اختيار الوزراء فى الفترات الحزبية السابقة مقصورًا على أهل الشمال النيلى، أو بالحرى أهل الخرطوم والشمال والإقليم الأوسط بالرغم من أن الدعم الأساسى للحزبين الكبيرين كان وما زال يجيئ من الغرب والشرق. ونعيد إلى الذاكرة شكاة التجمعات الإقليمية من هذا التهميش فى عهد الديموقراطية الثانية بل وقبلها عند بروز مؤتمر البجة فى عام ١٩٥٨. مثل هذه المعادلات تلجأ إليها حتى دولة مثل أمريكا يعود دستورها إلى ما ينيف على المائتى عام، فالرئيس الأمريكى يحرص دوما على أن تضم حكومته وزيرًا من السود، ووزيرًا من اليهود، ووزيرًا من ذوى الأصل الأسبانى منذ (حكومة ريقان) بجانب تمثيل الأقاليم الجغرافية المختلفة؛ الشرق والغرب والجنوب والغرب الوسيط. ومن المؤسى أن الذى فعله الصادق قد عجزت عنه حكومة الانتفاضة التى كانت أكثر تأهيلاً له بحكم قاعدتها القومية التى تتجاوز التشقق القبلى والاثنى والإقليمى. وأذكر تعليقًا للدكتور جون قرنق على من أفشى إليه، فى غضون اجتماعات كوكا دام، بأن أكثر من نصف وزراء الانتفاضة جاءوا «مصادفة» من الإقليم الأوسط. قال إن تلك لم تكن مصادفة، بل حتى لم تكن انتقاء وإنما هى نتائج طبيعى لشبكة العلائق القديمة بين أبناء الشمال (old boy's network) بهذا أراد قرنق أن يقول إن العلائق المتشابكة بين أبناء الشمال النيلى قد عمقت من هيمنتهم على الحكم بصورة لم يعودوا يظنون معها بأن لهم فى الحكم شريك، وإلا فما هو الذى أعمى بصيرة أهل النقابات عن البحث عن ظهرانيهم عن المحامى واستاذ الجامعة والطبيب والمهندس من بين أبناء دارفور، أو أبناء كردفان عربًا ونوبة، أو أبناء البجة.

إلا أن الحزبين الحاكمين لم يمضيا بموقفهما السليم فى الاعتراف بالواقع الإقليمى إلى نهاياته المنطقية خاصة بالنسبة للإقاليم التيحملها التهميش إلى حمل السلاح، ونشير بوجه خاص للجنوب. فقد كان فى مقدور النظام الجديد أن يحرز كسبًا سياسيًا كبيرًا لو أوكل قيادة أية واحدة من المؤسسات الدستوريةلجنوبى حتى إن كان الهدف من ذلك هو تحسين صورته أمام الجنوبيين فى عملية من عمليات «العلاقات العامة». نقول هذا بالرغم من إدراكنا بأن مثل ذلك التعيين - إن تم - ما كان ليكون أكثر من عملية «علاقات عامة» لأن أى واحد من أهل الجنوب الذين عج بهم البرلمان، أو تعاوروا الوزارة من خارجه فى عهد الديموقراطية الثالثة، لا يملك أن يدعى، بحق، تمثيل الجنوب بدليل حجم الأصوات التى نالوها. بيد أن النظام لا يستطيع أن يتحجج بمثل هذه الحجة لأنه أوهم نفسه، وسعى لإيهام الآخرين، بأن أولئك النواب يمثلون الجنوب حتيوإن لم يزد عدد ناخبى الواحد منهم على الستين شخصًا؛ لهذا فحديثنا عن النظام، إنما هو بمنطق دعاواه. وحتى بين «جنوبييه» هؤلاء فإن الأسلوب الذى استهجه النظام لاختيار الرجل الوحيد الذى اختار منهم لعضوية مجلس رأس الدولة (الدكتور باسفيكو لا ليت لادو) كان أسلوبًا يكشف عن قدر كبير من الاستهانة بالرجال، والاستهتار بالمؤسسات. أبلغ باسفيكو بالرغبة فى اختياره للمنصب (عضوية مجلس رأس الدولة) شريطة أن يوع على خطاب الاستقال يودعه لدى رئيس الوزراء ليستخدمه فى اللحظة المناسبة حسبما يقرر رئيس الوزراء. قبل هذا «التشريف» الرجل الذى هانت عليه نفسه؛ وتمامًا كما استهل السودان استقلاله بخدعة الشماليين للجنوبيين حول «الفدريشن» استهلت الديموقراطية الثالثة عهدها بمثل هذا الاستهتار فى تشكيل أعلى جهاز دستورى.

لم يحدث شىء من هذا بل اقتسم الحزبان فيما بينهما رئاسة المؤسسات الثلاث: مؤسسة الرئاسة، والمؤسسة التشريعية، والمؤسسة التنفيذية. أما المؤسسة الرابعة (القضاء) فقد آلت هى الأخرى إلى شمالى، وكيف لا تئول وقد عجز الحاكمون عن أن يجدوا جنوبيًا واحدًا ينتدبونه حتى لعضوية المحكمة العليا. وكأن كل هذا لا يكفى، استنكف الحاكمون أيضًا على هؤلاء «المنبوذين» احتلال الموقع الثانى فى قيادة واحدة من

المؤسسات الدستورية هى الهيئة التشريعية عندما طالب به الاب فيليب غبوش (جبال النوبة) ولهذا استحدثوا منصبين لنائب رئيس البرلمان، أحدهما شمالى حتى لا يتفرد بالمنصب واحد ممن لا يحسبون من «أولاد البلد». مرة أخرى نقول بأن التمركز فى الذات هو الذى أعشى بصيرة أهل الحكم عن الافتطان إلى مثل هذه الحقائق البسيطة ناهيك عن تبصر ظلالها المتعددة.

ونحسن الظن مرة أخرى ونقول بأن وراء ذلك التهميش يقين الحزبين الحاكمين بأنهما طالما تمكنا من تحقيق قاعدة متينة للحكم تعتمد على قوتهما العددية فى البرلمان، ومتى ما قام حكم وطيد الأركان فى الشمال، استطاعا المضى، دون تخذيل، لتحقيق الغايات الكبرى بما فى ذلك الحل الجذرى لمشكل الحرب ومشكلات المهمشين؛ فهل توفر النظام «الائتلافى» لتحقيق تلك الغاية؟ واقع الأمر أنه ما إن اكتمل تشكيل المؤسسات الدستورية حتى أنشب الصراع أظافره فى قلب تلك المؤسسات بصورة أعادت إلى الذاكرة خلاف المحجوب مع الأزهرى. فبالرغم مما تقول به النظم والأعراف حول مقومات الحكم البرلمانى (مقارنة بالحكم الرئاسى) أراد مجلس رأس الدولة أن يلعب دورًا فاعلاً فى السياسة التنفيذية واختار لمعركته مجال العمل الخارجى، تمامًا كما فعل الأزهرى مع المحجوب. ففى حلم ليلة فى منتصف صيف رأى المجلس أن يتوزع العالم الخارجى فيما بين أعضائه فمنهم من أصبح مسئولا عن البلاد العربية، ومنهم من أصبح مسئولاً عن أوروبا الغربية، ومنهم من عهد له بأمر أفريقيا. ولربما كان البعض سيحسن الظن بموقف مجلس رأس الدولة لو قال بأنه يريد، من موقعه السامى، أن يتابع قضايا الأمة متجاوزا الصراع والانقسام، أو لم يقف بالأمر عند السياسة (أو لعلها السياحة) الخارجية كأن يكلف كلف، مثلاً، واحدًا من أعضائه بالاهتمام بقضايا التعليم، والثانى بقضايا الإنتاج، والثالث بقضايا البناء الدسمتورى، لم يفعل المجلس هذا بل إن المجلس، بطبيعة تكوينه، لم يكن ليقدر على مثل هذه الإطلالة القومية، فكل عضو من أعضائه ظل مبقيًا على الحبل السُرى بينه وبين حزبه. ما كان بين القوم زايل سنغ، رئيس جمهورية الهند الذى جاءت به للمنصب انديرا غاندى من بين رجال حزبها، حزب المؤتمر؛ مع هذا

لم يجفل، يوم أن ذهبته انديرا للعبث بالقضاء، من إصدار قرار بأعفائها من منصبها. ولم يكن من بينهم كوسيقا رئيس جمهورية إيطاليا الذى جاء به الحزب الديموقراطى المسيحى للرئاسة إلا أنه يوم أن استشف غضب أهل إيطاليا من ممارسات الأحزاب، بما فيها حزبه، نقل معركته ضد الأحزاب جمعاء إلى التلفزيون، وخاطب الشعب فوق رءوسها جميعًا صابا جام غضبه على حزبه. تلك هى الرئاسات التى تملك أن تدعى القومية والارتفاع فوق التحزب والتشقق مما يجعل منها طوقًا للأمان يدرعه الناس كلها حاقت بهم المصائب.

وعلى أى فإن السياسة الخارجية ليست بقضية وجاهه أو هى شىء مظهرى يقف عند المشاركة فى المؤتمرات، تلك المشاركة تتبعها قرارات، وتترتب على تلك القرارات أعباء مالية، والتزامات يساسية، ومواقف اقتصادية تنعكس كلها انعكاسًا مباشرًا على السياسات الداخلية التى يتحمل مسئوليتها المباشرة رئيس الوزراء، ورئيس الوزراء ذلك يخضع دستوريًا لمحاسبة مؤسسية عبر الجهاز التشريعى، إذ إن القانون لا يعرف امتيازًا بلا مسئولية. لهذا ظلت مسئولية العمل الخارجى غير المراسمى فى كل الأنظمة البرلمانية مقصورة دوما على الجهاز التنفيذى؛ هذا هو حال الهند، وحال ألمانيا، وحال النمسا، وحال استراليا وكلها دول يدير أجهزتها العلوية رئيس للدولة ورئيس للوزراء؛ كما هو حال الدول البرلمانية الملكية مثل بريطانيا والنرويج وأسبانيا والدنمارك والسويد. فما الذى يجعل نظام السودان البرلمانى نظامًا يختلف عن أنظمة العالم الأخرى؟ فإن كنا حقًا نريد لجمهوريتنا أن تكون «جمهورية رئاسية» فلنقرر هذا أولا قبل أن تذهب إلى تكليف رئيس الدولة بواجبات تنفيذية لا يخضع، فى ذاته لها، لمحاسبة. أما أن أردناها برلمانية فلندرك بأن لذلك النظام أحكامه وتجاريه. وقد يقول قائل بأنا نريدها جمهورية برلمانية «نابعة من تراثنا»، ولصاحب هذا الرأى أيضًا نقول أحسنت، شريطة أن نؤطر هذا النظام الجديد فى دستورنا ونبين للناس، فى مذكرة تفسيرة، من أى جانب من التراث استنبطنا نظامنا الهجين هذا؛ أهو من حضارة كرمة، أم من مملكة المسبعات، أم من تجارب سنار وتقلى؟ حقيقة الأمر إننا، مع كل دعاوانا حول الديموقراطية والمؤسسية، نتعامل مع

المؤسسات الدستورية والدستور نفسه بقدر كبير من الاستهانة، علما بأن الدساتير لا تقوى إلا باحترام نصوصها وغرساء تقاليدها؛ هذا هو ما كان يسميه العالم المصرى السياسى الدكتور محمد حسين هيكل رئيس حزب الأحرار الدستوريين بالأخلاق الدستورية، ففى الدساتير أيضًا أخلاق.

وتظلم الأحزاب ظلمًا كبيرًا إن حملناها وحدها مسئولية ذلك العبث بالتقاليد الدستورية عليت مستوى مجلس رأس الدولة؛ فالنخبة التى لا تحكم لها دور كبير فيه. فهناك من الدبلوماسيين وأشباههم من كان يستنجد بالقصر طمعًا فى ترقية أو «نقلية» أو إيذاء لزميل وبهذا يدفعون برأس الدولة صاحب المسئولية الرمزية فى النظام البرلمانى للإنزلاق فى أمور هى من صميم اختصاص السلطة التنفيذية. أغلب هؤلاء كانوا ينطلقون من قراءة خاطئة ـ وفى بعض الأحايين مخاتلة ـ لما يقول به الدستور حول دور رأس الدولة فى اعتماد السفراء الأجانب أو تعيين المحليين منهم. وكحال الدبلوماسيين حاول كبار ضباط الجيش أن يجعلوا من أنفسهم مؤسسة فوق المؤسسات، الرقيب عليها والحسيب هو رأس الدولة. هؤلاء أيضًا انطلقوا من فهم خاطئ لدور رئيس الدولة كقائد أعلى للقوات المسلحة؛ فإن كان هناك من مؤسسة تُجمع كل الأنظمة المدنية الليبرالية على إخضاعها للسيطرة المدنية فهى الجيوش. والسيطرة المدنية على الجيوش يمارسها الشعب عبر هيئته المنتخبة (البرلمان) الذى يفوض السلطة الإدارية لجهاز تنفيذى ينتخب رئيسه ويعزله. انتهج بعض موظفى بنك السوجدان نفس المنهج أثر خلاف بين محافظ البنكوبين وزير المالية، فيما أذكر؛ فعقب ذلك الخلاف أخذ المصرفيون يتحدثون عن «استقلال البنك» بأنه يعنى أنه لا يكون البنك مسئولاً عن أدائه لواجباته إلا أمام رأس الدولة تمامًا مثل القضاء. ما عنَّ لأصحاب هذا الرأى بأن القضاء مؤسسة دستورية أفرد الدستور بابًا خاصًا لواجباتها ومسئولياتها وجعل منها فيصلا فى النزاعات بين الأجهزة؛ أما استقلال البنك فهو استقلال فنى فى إدارته لشىءون المال والنقد وأحكامه الرقابة عليهما، ومثل هذا الاستقلال يفترض أن ترعاه الدولة كلها خاصة الجهاز التنفيذى دون

أن يؤثر هذا على حقه فى رقابة النقد والمال لأن تلك الرقابة لا يمكن أن تمارس إلا فى إطار سياسات اقتصادية كلية تضعها الحكومة ويقرها البرلمان، فالمال والنقد ـ وإن كانا هما عصب الاقتصاد ـ لا يشملان كل الاقتصاد.

كل هذه الممارسات تكشف عن فقدان كامل للمسئولية الاجتماعية يتمثل فى تغليب المصلحة القطاعية ـ وفى بعض الحالات المصلحة الفردية ـ على المصلحة الجماعية. كما تكشف فى جانب منها عن خلط مريك بين القيم، فلربما كان هناك كثيرون لا يتفقون مع رئيس الوزراء فى توجهاته، وآخرون لا يثقون به؛ إلا أن رئيس الوزراء هو رئيس الوزراء فى ظل النظام الذى ارتضاه الناس. ولهذا فإن جاز للذين ارتضوا النظام البرلمانى منهاجًا معارضة الحكومة ونقدها ومحاربة سياساتها، إلا أن هذا لا يجيز لهم هدم الأجهزة التى أنشأوها وباهوا بها العالمين. فهدم الأجهزة المدنية وتخذيل المؤسسات الدستورية لا يقودان إلا إلى تفكك النظام، وتفكك النظام لا يقود إلا إلى «البيان رقم واحد».

هذا ما كان من أمر تقويض المؤسسات، وهو تقويض ضمنى للدستور إلا أن النظام قد سعى أيضًا فى بداهة عهده لتقويض مباشر للدستور تحت ستار تنفيذ سياسته لإزالة آثار مايو. عند ذلك الحدث نقف لنكشف عن بضع مواقف يجدر بالناس استذكارها، وعلى رأسها مشروع تعديل الدستور الذى تقدمت به الحكومة بهدف تحصين نفسها ضد المساءلة القضائية فى أية قرارات تتخذها ضد الأفراد. كان ذلك الموقف شبيهًا بموقف الذين دعوا لتعديل دستور ١٩٧٣ وإزالة الضمانات الدستورية التى كان يوفرها بهدف حماية للنظام، وإلى مثل هذا الرأى والمقارنة ذهب نقيب المحامين عبد الله الحسن وهو ينعت تلك التعديلات بالتعديلات المشىءومة. وذكر النقيب بأن «أى مساس بحرية الإنسان سيكون هو المسمار الأخير الذى يدق فى نعش الديموقراطية». لم يكن غريبًا أيضًا أن يصدر التجمع النقابى مذكرة فى سبتمبر ١٩٨٧ يقول فيها: «إن الرجوع إلى مبدأ الاعتقال التحفظى وتحت أى شعار أو قانون هو مبدأ مرفوض وعودة للممارسات المايوية مهما كانت نوعية المعتقلين. إننا ما تأكيد إداننتا لكل العناصر المايوية وتحركاتها

المشبوهة ووجوب أخذها بالعزم والحزم نرى أن ذلك يجب أن يتم فى إطار القانون العادى والضمانات الكافية لكل المواطنين دون تمييز فى محاكمات عادلة وفورية أمام القضاء الطبيعى». بيد أن أطرف التعليقات على مشروع تعديل الدستور كان هو التعليق الذى صدر من الأيمن العام لـ«الجبهة القومية الإسلامية»، الدكتور الترابى. تحدث الترابى لجريدة «الراية»، لسان حال حزبه يقول: «أقول للذين يدعون النسبة للإسلام إن هذا المشروع مخالف لمبادئ العدالة الإسلامية التى لا تعرف حصانة لمسئول، والتى تسوى بين الناس أمام القانون» هذا التعليق نعتناه بالطرافة لا لأنه يتعارض مع موقف الدكتور يوم أن اقترح أن تضاف إلى دستور ١٩٧٣ تعديلات تمنح الإمام النميرى حصانة مطلقة، فذلك موقف ربما تاب عند الدكتور و«كل بنى آدم خطاء، وخير الخطائن التوابون»، وإنما لأن ذلك الرأى لا يتسق مع تبنى الدكتور الترابى ورعايته هذه الأيام لنظام لا يقتصر الحصانة على أهل الولاية العظمى فحسب بل يضفيها حتى على من هم أدنى منهم قدرًا، زبانية الأمن وسافكى الدماء فى بيوت الأشباح.

نجيئ من بعد إلى الحكومة نفسها، حكومة الوحدة الوطنية لنرى إن كان هناك توحد فى داخلها قبل أن تنشر رداءه على الوطن كله. والحكومة التى نتحدث عنها هى تلك التى جمعت بين الحزبين الكبيرين فى وجوهها المختلفة، منذ بداية الديموقراطية الثالثة وحتى مايو ١٩٨٨، أى خلال عامين شهدا حكومات ثلاث. بدأت الحكومة عامها الأول فى تشاق، بعضه خبيئ وبعضه شبه معلن، حتى تفجر باستقالة وزير التجارة أبو حريرة. وما كانت استقالة وزير واحد لتعنى شيئًا لولا الأسباب التى أدعى الوزير بأنها قد حملته على الاستقالة ولولا قرارات رئيس الوزراء التى أعقبتها. ففى كتاب استقالته اتهم الوزير أبو حريره بعض زملائه اتهامات بلغت حد التجريم، ولم يكتف بذلك بل زاد عليه، فى مؤتمر صحفى عقب إعفائه، بأنه يملك بيانات تدين زميلا له فى الوزارة من الحزب الحليف وعضو فى مجلس رأس الدولة من حزبه. دفع موقف الوزير رئيس الوزراء لإذاعة بيان أعلن فيه إعفاء أعضاء الحكومة من مواقعهم بسبب العجز فى الأداء والتضارب فى الاختصاصات: ذاكرًا فى بيانه بأنه لمس بطيًا شديدًا فى «تصفية آثار مايو» وكذلك إلغاء

قوانين سبتمبر وتشريع القوانين البديلة لها، بجانب العجز فى أداء الوزراء وتضارب الاختصاصات، مما كان له أثر سلبى على سياسات «رفع المعاناة عن الجماهير». وخلافًا لكل التقاليد البرلمانية لم يستقل رئيس الوزراء بعد كل تلك الاتهامات الغليظة لحكومته لا حكومة غيره. أدعى للدهشة أن رئيس الوزراء أعاد، بعد فترة وجيزة، تشكيل الحكومة التى وصفها بكل ذلك العجز بنفس وجوهها القديمة. ولا يحسب عاقل أن البطء الشديد فى «تصفية آثار مايو»، وإلغاء قوانين سبتمبر، وصوغ القوانين البديلة لها، والتضارب فى الاختصاصات كانت كلها من صنع وزير واحد وهو الوزير الذى خرج من الوزارة. كما لا يحسب عاقل بأنه، حتى وإن افترضنا إمكانية قيام وزير واحد بكل هذه الأفاعيل، أن يكون هذا الوزير هو وزير التجارة. ولا شك فى أن رئيس الوزراء كان يسقى نفسه الحرج لو اكتفى بقبول استقالة ذلك الوزير وتركه يمضى لشأنه. ومع هذا فإن كان ذلك هو حال حكومة «الوحدة الوطنية» فى عامها الأول حسب توصيف رئيسها فإن الذين اطلعوا على تقويم رئيس الوزراء لأداء تلك الحكومة فى مؤلف له أخير يحارون فى أمرهم عند قراءة هذا التقويم: «شرعت الحكومة الجديدة فى مايو ١٩٨٦ تمارس مسئولياتها بعد استلام السلطة من رجال الفترة الانتقالية وواصلت عملها دون حدوث مشكلة ذات بال».

وعلى أى فقد اتضح للمراقبين أن موقف ذلك الوزير لم يكن موقفًا فرديًا بل هو موقف يسنده أمين عام الحزب الحليف الشريف زين العابدين الهندى الذى استقال من منصبه كنائب لرئيس الوزراء ووزير للخارجية. فبعد صمت دام شهورًا أربعة، بعد تركه الوزارة، خرج الشريف على الناس بتصريح ضد الحكومة وضد «القيادات السياسية» دون أن يسميها؛ وكما فعل رئيس الوزراء بالإدانة المطلقة للحكومة التى يترأسها، اتهم الشريف من أسماهم «القائمين بالأمر» بالعجز فى أداء مهامهم ومسئولياتهم. صاحب هذا القول هو الرجل الثانى فى الحزب «الحليف» الحاكم، ولا شك فى أن مثل تلك الأحاديث لا تقود إلى المزيد من الغرباك والارتباك بين انصار الأحزاب أنفسهم، ناهيك عن الآخرين. هؤلاء جميعًا لم يعودوا يدركون من هو الذى يحكمهم حقًا.

وفى مناورة غير محسوبة قرر رئيس الوزراء، بعد بضع أسابيع من تجاوز تلك الأزمة، فتح معركة جديدة مع حزبه الحليف كان فى غنى عنها. فعقب استقالة السيد محمد الحسن عبد الله يس من عضوية مجلس رأس الدولة رأى حزبه اختيار الدكتور أحمد السيد حمد كخلف له، ذلك الاختيار لم يرق للصادق بدعوى أن الدكتور أحمد السيد «مايوى سادن» مما لا يؤهله للحكم فى عهد «إزالة آثار مايو». ما تبادر إلى ذهن الصادق أن «سدانة» أحمد التى استحقها «بجدارة» بحكم توليه الوزارة فى عهد مايو يمكن أن تلصق أيضًا بالسيد أحمد الميرغنى رئيس ذلك المجلس الذى كانت يتسم، فى عهد مايو، موقعًا أعلى من الوزارة، والصادق ود مفقود مبعثه هو إحساسه بأن أحمد يضمر عداء لحاب الأمة؛ وكان للاستلطاف الشخصى، أو النوفر السياسى، أن يؤثرا على الحكم الموضوعى خاصة فى ظل التحالفات الحزبية، وبما أنه لم يكن فى مقدور رئيس الوزراء ترشيح شخص آخر من الحزب الاتحادى الديموقراطى كبديل لعضو الحزب المستقيل لأن ذلك الحزب قد قرر فصل أى عضو فيه يقبل هذا الترشيح، ذهب الصادق إلى اختيار ثلاثة أشخاص من خارج ذلك الحزب، من هؤلاء الثلاثة اعتذر اثنان (محمد يوسف مضوى والجزولى دفع الله) فى حين قبل الثالث (ميرغنى النصرى).

وأبادر فأقول بإننى إلى أحمد منحاز لا لأننى أشاركه رؤاه وإنما لأننى أعرف فيه نبل المقصد، وصدق الوطنية، والثبات على المبدأ، والنأى بالنفس عن إيذاء الآخرين. وأكاد أجزم بأن الذى جاء بأحمد إلى رحاب مايو كان هو إفلاحها فى أن تجد صيغة للتعاون الخلاق بين مصر والسودان، هو ما أسميناه بالتكامل الاقتصادى. لا أنسى صورة هذا الشيخه الشامخ يوم أن حول المهرجون التكامل إلى مظاهرات فولكلورية فيما أطلقوا عليه اسم برلمان وادى النيل (بدلاً من التكامل الذى أقمناه) شهدته فى التلفاز يهتف واقفًا، وقد عاوده حنينه القديم، «عاشت وحدة وادى النيل». أمثال أحمد ـ اتفق الرجل معهم أو اختلف ـ هم رعيل من القادة جدير بالتكريم فى أخريات أيامهم؛ فما بقى للواحد منهم ما يترجى فى هذه الدنيا الفانية. وما كان أحمد من الذين يلهثون وراء الفانية حتى يوم إن كان عوده أخضر، لهذا فإن موقف الصادق تجاهه لم يكن موقفًا خاطئًا بحسابات

التوازنات السياسية فحسب، بل كان أيضًا موقفًا يفتقد السماحة؛ فما هو الحال إن كان البديل لهذا «السادن» واحدًا من «حملة المباخر» فى كل عهود مايو، بكل تجلياتها.

كان من الطبيعى أن يقود هذا الموقف إلى تراشق بين الحزبين صحبته دعوة من الهيئة البرلمانية للحزب الحليف بفض التحالف، وهى دعوة رد عليها رئيس الوزراء بأن التحالف باق وكأنه هو الذى يقرر نيابة عن أحزاب الآخرين. فى ذات الوقت الذى طالب الصادق البرلمان بمنحه توكيلاً أوتفويضًا يُصرف به الأمور؛ وكثيرًا ما يطالب الصادق بالتفويض كلما أدلهمت المصائب علمًا بأن المصائب تدفع الناس للسعى للمزيد من الحوار والمشاورة. ذلك المطلق أخرج الشريف زين العابدين الهندى من صمته ليقول: «لا توكيل ولا تفويض بل حوارًا ومشاورة» مما اضطر معه السيد الصادق لأن ينفى عن نفسه الرغبة فى الانفراد بالحكم. وعلى أى ففى سبيل التلويح ببدائل جديدة للحكم أعد رئيس الوزراء ما أسماها ورقة تصور للحكم قدمها لكل الأحزاب فى حين دعا الميرغنى لقيام حكومة قومية عقب عودته من لندن حيث كان يستشفى فيها إبان الأزمة.

أشارت الصحف يومذاك إلى أن الخلافات بين الحزبين قد تركزت فى توجهات السياسة الخارجية وممارسات الحليف دون الحليف الآخر. والذى وصفته الصحافة بتوجهات السياسة الخارجية هو، فى واقع الأمر، المناورات الحزبية حول علاقات السودان بمصر وعلاقاته بليبيا ومحاولة اللعب بهذا ضد ذاك. فى الحالتين لم يكن الذى يحكم هذا التوجه هو المصلحة القومية بقدر ما هو الكسب الحزبى الظرفى؛ فحزب الأمة كان يحسب أن مصر تمالئ الحزب الآخر على حسابه ولهذا أخذ يفتعل المعارك حول وجود النميرى فى مصر أو يصطنع الأسباب لتعطيل اتفاق التكامل الاقتصادى بدعوى استبداله بميثاق للإخاء. من جانب آخر بدأ الصادق فى التلويح بالتكامل مع ليبيا التى كان بينها وبين مصر ود مفقود، علمًا بأن التكامل مع مصر لا يعوق الوفاق مع ليبيا، أو أن الواحد منهما يمكن أن يكون بديلاً للآخر. وأنا واحد من الذين يرون أن التكامل الاقتصادى الطبيعى هو ذلك الذى يجمع بين الدول الثلاث، أقول هذا وضع خطأ غليظًا

تحت كلمة «الاقتصادى». فالموارد الطبيعية، والموارد البشرية، والسوق المفتوحة المتسعة فى البلدان الثلاثة تمثل كلها عوامل يمكن أن تقود إلى ازدهار كبير فى هذه البلاد، خاصة فى عهد الوحدات الاتصادية الكبرى هذا. إلا أن يجب ألا يقود إلى الظن بأن «خصوصية» العلاقة بين مصر والسودان يمكن أن تعدلها أية علاقة أخرى لأن تلك العلاقة لا تخضع لاعتبارات سياسية أو إيديولوجية أو ظرفية وإنما تتعلق بالوجود، هى علاقةتكاد تكون بيولوجية بحكم شريان الحياة الذى يسرى فى الجسدين بل فى الجسد الجغرافى الواحد ولذا فلابد أن ينأى بها الطرفان عن كل اعتبار ظرفى أو تكتيكى ومن جهة أخرى فإن تأكيدنا على تعبير التكامل الاقتصادى فى الحديث عن أية علاقة مع ليبيا ينجم عن إدراك واع بأن ليبيا أجندة سياسية خاصة ذات طابع إيديولوجى حاد؛ ولو وقف الأمر بليبيا عن التبشير تلك الأجندة والدعوة لها بالحسنى لما أعاق هذا تعاون الآخرين معها؛ إلا أن النهج الليبى دوما كان هو الجنوح إلى قسر الآخرين على تلك الرؤى أن لم تُجد الحسنى فى إقناعهم؛ وكأن القيادة الليبية تفترض أنها أدرى بشعاب مكة من أهلها، وأبصر من أهل الأمصار بشئون أمصارهم.

ما شأن هذا الحديث بما نحن بصدده؟ شأنه هو أنه، حتى الذين يؤمنون بحتمية التكامل الاقتصادى الوظيفى مع ليبيا مثلنا يجدون صعوبة فى تحقيق مثل هذا التكامل لأنه يتعدى حدوده الوظيفية إلى التمحور بل الاستقطاب الإيديولوجى. هذه الظلال فى الصورة غابت عن أعين المناورين مما دفع السودان ثمنه فى بعض علاقاته الثنائية مما أسمته الصحف تضارب الرؤى حول السياسة الخارجية.

مثال ثان على هذا التضارب هو إحداث دارفور التى واكبت تلك الفترة نورد أطيافًا منها كما رواها منهم أقرب للأحداث، إذ كان الناس فى حيرة من أمرهم بين بيانات الحكومة التى تنفى أن هناك وجودًا ليبيًا فى ولاية دارفور السودانية يستهدف جمهورية تشاد، وبين تصريحات مسئولى تلك الولاية وبعض ممثلى الحزب الحاكم الحليف التى تؤكد ذلك الوجود؛ وهذا فى حد ذاته تعبير عن حالة الاختباط السائدة. جاء الحديث عن ذلز الوجود فى تقرير لجنة الأمن بالمديرية مما قد إلى عقد مؤتمر حول دارفور بجامعة

الخرطوم نظمه شبابها وكان على رأس المتحدثين فيه نائب كبكابيه الذى طالب بـ طرد الوجود الأجنبى من دارفور وأسماه أحتلالا . وأفاض النائب فى الحديث عن توغل قوات ضخمة لابن عمر فى دارفور تصحبها أسلحة ثقيلة وراجمات صواريخ تمركزت فى وادى هور. أعقبت ذلك المؤتمر مظاهرة كبرى بالخرطوم أجج نيرانها الإخوان المسلمون ومع هذا شارك فيها نواب الحزب الاتحادى الديموقراطى، الحزب الحاكم الحليف بالرغم من قرار لمجلس الوزراء يحظر فيه المواكب. أذهل الناس، يومذاك، أن يتصدر ذلك الموكب، بالرغم من قرار الحظر، معتمد (أى حاكم) العاصمة الاتحادى كرم محمد كرم الذى يفترض أن يكون هو المسئول عن تطبيق القرارات الأمنية لمجلس الوزراء مما يدل على أن الفريق الذى كان يقوده السيد الصادق المهدى ليحقق عبره النصر كان فريقًا كله فراوده، ولا سبيل لانتصار مثل هذا الفريق فى أية مباراة.

وكأن هذا كله لا يكفى ففى ليلة الأحد ١٧ يناير ١٩٨٨ وقع حادث مروع فى الخرطوم لم يثر من الأسئلة بقدر ما أثارت البيانات الحكومية المتضاربة بشأنه؛ فى ذلك المساء اغتيل فى أكبر فنادق العاصمة زعيم عراقى معارض (الحكيم) قدم للمشاركة فى مؤتمر الجبهة القومية الإسلامية بدعوة منها، بل وبعد أن استخرج له أحد أقطابها زفيزاس دخول السودان من السفارة السودانية بلندان؛ ونذكر بأن زالجبهةس قد فاجأت الناس، فى ذلك المؤتمر، بإعلانها تأييد العراق فى حربه ضد إيران. لا نريد الوقوف عند تلك الملابسات المريبة بقدر ما نريد أن نبين موقف الدولة من ذلك الحدث؛ ففى بيان له عقب الحادث أفاد وزير الخارجية الدتور حسين أبو صالح بأن الحكومة تملك من البينات أكثر مما ورد فى البيان الرسمى حول ذلك الحادث، وهى بينات تدين دبلوماسيا فى السفارة العراقية. كما أضاف بأن ورود كلمة اشتباه فى الإشارة لذلك الدبلوماسى لا تعنى عدم توفر الأدلة بقدر ما تعكس الرغبة فى تلطيف اللغة. ومع هذه البيانات التى أشار لها الوزير سرعان ما أغلق ملف القضية لأن هناك اعتبارات حزبية تعلو عن المصلحة الوطنية. كل هذه الأحداث ما كانت لتقع، فى تقديرنا، لو كان فى السودان دولة تنطلق فى سياساتها من هدف واحد، حماية المصلحة الوطنية، ففى سبيل تحقيق هذا الهدف يتجه

دومًا جهد الحكومات الوطنية وترسم السياسات، رضى من رضى، وغضب من غضب. إلا أن السودان لم يكن دولة واحدة وإنما دويلات غير متصالحة (Non-trucial) كل واحدة منها ينتظمها حزب يسعى لتسديد فواتير قديمة على حساب شعبه وأمته.

من الوحدة الوطنية إلى المايو ابريلزم:

تلك هى الظروف التى برزت فيها الدعوة لقومية الحكم، والمراد بالقومية هنا إشراك «الجبهة الإسلامية» فى الحكم. وكانت تلك «الجبهة» قد بدأت منذ مطلع العهد البرلمانى الجديد بمغازلة الختمية مغازلة انتهت إلى شبه زيجة سياسية عندما اتفق زعيم الختمية مع الدكتور حسن الترابى حول ضرورة التشاور بين الحزبين فى تكوين الحكومة القادمة. ويبدو أن الطرفين كانا يخشيان من اكتساح الصادق المهدى للانتخابات، خاصة بعد مواقفه المعلنة حول «المايوية» و«قوانين سبتمبر» والتى حازت رضا الكثير من «القوى الديموقراطية». بيد أن غلبة عناصر الوسط على الحزب الاتحادى الديموقراطى لم تكن لتسمح بتحالف بين ذلك الحزب وبين «الجبهة» المتطرفة، كما أن عدم فوز حزب الأمة بالأغلبية المطلقة قاد إلى وضع جديد. ولهذا فإن بقى حبل الود موصولا بين «الجبهة القومية الإسلامية» وبين الحزب الاتحادى «فقد اقتصر ذلك على بعض عناصر الختمية ذات التوجه الأصولى، أو بعض رجال الأعمال منهم الذين استقريتهم إلى الإخوان بنوك فيصل والبركة، والأخيرون نفر من الناس يعرف دوما «من أين تؤكل الكتف». أما موقف الصادق من «الجبهة» المتطرفة، كما أن عدم فوز حزب الأمة بالأغلبية المطلقة قاد إلى وضع جديد. ولهذا فإن بقى حبل الود موصولا بين «الجبهة القومية الإسلامية» وبين الحزب الاتحادى فقد اقتصر ذلك على بعض عناصر الختمية ذات التوجه الأصولى، أو بعض رجال الأعمال منهم الذين استقريتهم إلى الإخوان بنوك فيصل والبركة، والأخيرون نفس من الناس يعرف دوما «من أين تؤكل الكتف». أما موقف الصادق من «الجبهة» فى تلك الأيام كان هو الإدانة المطلقة؛ فالجبهة، حسب قوله، قد «قد أصبحت وعاء يجمع فلول مايو». لم يكتف السيد الصادق بهذا الوصف بل ذهب، فى حديث لإحدى صحف

الخليج، إلى أن الوحدة الوطنية لا تكتمل إلا بعزل «الجبهة»، وأن «حكومته الائتلافية أكثر قومية لعدم مشاركة «الإخوان» فيها. إلى هذا وذاك أضاف السيد الصادق فى حديث له بالجمعية التأسيسية (البرلمان) فى الثامن من أكتوبر ١٩٨٧ أن الحزبين الكبيرين «يمثلان الاتجاه الوسطى وإدخال اليمين معهم وعزل اليسار يقود إلى استقطاب وميل يؤثر على الاستقرار».

إزاء هذا الرفض للجبهة أو النفور منها، على أقل تقدير، ذهب الترابى إلى وصف السلطة القائمة بأنها سلطة انتقالية لا تملك أن تتخذ قرارًا فى كبريات الأمور. قال العالم الدستورى فى حديث للاستاذ عرفان نظام الدين بأن «العام الأول - بعد الانتفاضة - هو عاك الحكومة الانتقالية وهى ليست مفوضة عن انتخاب وشرعية نيابية كاملة». أما المرحلة التى تلتها فهى مرحلة «حكومة انتقالية أيضًا وهذا أمر يحسن أن نتذكره لأننا انتخبنا حكومة لتضع الدستور وبعد وضع الدستور ستستقر الأمور وسيكون الإطار العام لحكم السودان هو الإطار المرضى». ولكن ما أن لوح الحزبان للجهبة بفرصة المشاركة فى هذا الحكم «الإنتقالى» وما إن شاركت فعليًا فيه حتى أصبحت هى صاحب القدح المعلى فى الدعوة لاتخاذ أخطر القرارات؛ قبل «وضع الدستور واستقرار الأمور» ومن تلك القرارات ما استهدف إعادة رسم خارطة السودان الثقافية بصورة جذرية.

وعلى أى فنتيجة لهذا الموقف المتردد نحو «الجبهة» أبقى الحزبان على تحالفهما من بعد أن وقعا «مذكرة تفاهم» تقول بأن «التحالف بين الحزبين الكبيرين واجب وطنى لتحقيق الاستقرار وحماية الديموقراطية». وكان قد سبق هذه المذكرة قرار السيد الصادق بإعفاء كل وزرائه وتكليف الوكلاء بتسيير الأمور إلى حين تكوين حكومة جديدة. ومرة أخرى خرج رئيس الوزراء على الأعراف الدستورية التى كانت تقضى بأن يعلن استقالته هو أيضًا ويترك لرأس الدولة تكليفه بإدارة الحكم إلى حين تكوين حكومة جديدة. أما مجلس رأس الدولة فقد اكتفى بأن نادى بتكوين حكومة جديدة «ذات كفاءة ومقدرة على مجابهة التحديات»؛ وليس فى الأمر تحديات ولا يحزنون لأن قضية

السودان، قضية إدارة حسنة تتصرف للشئون الداخلية فتوفر للناس الأمن والطمأنينة العامة وضروريات الحياة حيث يعم السلام فى شمال السودان وشرقه كما فى غربه، ثم تعكف، من بعد، على العمل لإشاعة السلام فى الجنوب بتنفيذ أجندة محددة وقوانين محددة أجمع الناس على خطوطهما العامة. ذكرتنى الإشارة للتحديات فى نداء مجلس رأس الدولة بتعليق بارع للدكتور على بدرى على مثل هذا التزيد فى الكلام، وكان ذلك فى خطاب له فى افتتاح اليوبيل الذهبى لكلية الطب. كان شيخنا الدكتور يتحدث بأسلوبه الشائق عن الظروف القاسية التى كان يعمل فيها الأطباء فى الماضى، ويروى كيف كان هو وزوميله الدكتور سيد عبد الرازق يؤديان، تحت ظل تلك الظروف، واجباتهما اليومية العادية التى يتقاضيان الراتب لأدائها؛ ثم توقف الرجل لحظة ليقول بأسلوبه الساخر: «هذا يا أبنائى بعض ما كنا نقوم به مما تسمونه هذه الأيام بالتحديات».

ولدت حكومة السيد الصادق التى أريد بها «مجابهة التحديات» (ولعلها الحكومة الصادقية الرابعة) فى مايو ١٩٨٧، وكان أبرز أعضائها الدكتور حسن الترابى الذى أصبح وزيرًا للعدل والفريق عبد الماجد حامد خليل الذى أصبح وزيرًا للدفاع من بعد أن ظلت تلك الوزارة طوال الفترة السابقة فى يد رئيس الوزراء يعاونه فى المرحلة الأخيرة منها اللواء فضل الله برمه كوزير دولة. توقف الناس قليلاً ـ كل بسببه ـ عند هذين الإسمين البارزين؛ فهناك من رأى فى دخول الدكتور الترابى ورهطه فى الحكومية نذير شر ـ لا بحكم راياتهم الدينية المرفوعة وإنما لما درجوا عليه من استغلال للدين بهدف إيذاء الخصوم ـ كما منهم من أذهله إيكال الصادق وزارة العدل للدكتور الترابى الصادق بعد أن سمعوه يعن فى ليلة سياسية بالدائرة الانتخابة التى ترشح فيها الدكتور الترابى تحميل الرجل «المسئولية عن كل تصرفات النميرى باعتباره المسئول الأول عن قانونية تصرفات الحكومة». أما إشراك عبد الماجد فى الحكم فقد رأى فيه فريق إعطاء للقوس لباريها؛ كما أخذ فريق ثالث يحصى ويعدد «المايويين» الذين جاءت بهم تلك الحكومة، عبد الماجد خليل النائب الأول لرئيس مايو، الدكتور الترابى مستشار النميرى حتى أخريات أيامه، الأستاذ أحمد عبد الرحمن وزير الداخلية فى دولة «مايو الإسلامية» وهلم جرا. ومع

هؤلاء نقف لا لأنا ننعى على رئيس الوزراء استوزار «صحبنا ورفاقنا» من المايويين، ولا لأنا ننكر قدرات هؤلاء وكفاءتهم فى «مجابهة التحديات»، وإنما لأن آخر سياسى كان يجدر به استخدام هؤلاء هو السيد الصاد المهدى. فبفعله هذا أوقع الصادق نفسه فى حرج عظيم، خاصة وهو لم يبين للناس لماذا أقبل على ما اقبل عليه بعد مقالات له مشهورة حول «السدانة» فى العهد المايوى، وبعد إجراءات له شابتها حدة حول بعض الأشخاص الذين أصابهم «فيروس» المايوية؛ وهذا موقف يوحى بشىء من الاستهانة بعقول الناس.

جاءت هذه التعيينات بعد قرابة الستة أشهر من رفض السيد الصادق لتعيين الدكتور أحمد السيد حمد فى مجلس رأس الدولة بسبب «سدانته» الزعومة، علمًا بأن الموقع الذى كان ينشده الحزب الاتحادى الديموقراطى لمرشحه موقع رمزى لا كمنصب وزير العدل الذى يجعل من صاحبه «المسئول الأول عن قانونية تصرفات الحكومة». كما جاءت بعد أقل من ذلك البعد الزمنى من حديثه البرلمانى عن أدخال «اليمين فى الحكم وعزل اليسار يقود إلى استقطاب وميل يؤثر على الاستقرار». فما الذى جد فى خلال هذه الأشهر المعدودات لكيما تصبح «المايوية» ذنبًا يغتفر، لا داء يحجر على صاحبه؟ أو لكيما يصبح إشراك «الجبهة» فى الحكم عنصر استقرار من بعد أن كان عامل زعزعة؟ وفى الحالتين فإن من حق المحكوم أن يعرف، ومن واجب الحاكم أن يبين، الحكمة المستكنة فى تلك الإدانات والإعفاءات المريكة؟.

لم يقف التناقض عند التعيينات المريكة بل ذهب به رئيس الوزراء إلى مجال آخر بصورة افقدته كل صدقية فى الحديث عن «محو آثار مايو». فمن بين تعريفات «السدانة» التى اتفق عليها الحزبان الحاكمان فى مذكرة التفاهم «الإثراء نتيجة إفساد» ولم يكن الناس فى حاجة إلى المزيد من الدلائل على من هو الذى أثرى نتيجة إفساد بعد تحقيقات مع المايويين دامت أكثر من عام ولم يكن بمنجاة منها حتى أكثرهم طهارة يد. لم ينج من تلك التحقيقات صديقى الشيخ حسن بليل الذى جاء إلى نظام مايو غنيًا فاغناه

بخبرته وعلائقه دون أن تغنيه مايو بمالها، افقرت مايو صديقى خصيب الوجه، وكيف لا يفتقر من كان خيره على صحبه لا ينقطع، وغيثه عليهم لا ينكف. وعلى أى فقد وقفت تلك التحقيقات عند الرسميين، لم تتجاوزهم إلى القطط السمان. هؤلاء ولج كل واحد منهم فى نافقائه حذر الحساب، منهم من تسر بل بجلباب ذى ياقة قصيرة، ومنهم من أسبل لعمامته عزبة من خلفها. كانت قائمة الإتهام واضحة؛ الفساد فى الصفقات العسكرية، والفساد فى المصارف الإسلامية، والفساد فى صفقات البترول، والفساد فى القصر؛ فما الذى حدث؟ الصفقات العسكرية (وهى أكثر الصفقات التى وقع فيها فساد) ترك أمرها للمجلس العسكرى، وما كان لذلك المجلس أن يتناول بالتحقيق صفقات السلاح الأسبانى، والسلاح العدنانى، وسرقة المؤسسة العسكرية وبعض إبطالها يجلسون فى قمته؛ من هؤلاء من ذهب منهم لمعاينة طائرات الأسكارى ماستر، ومن ذهب لفحص البوارج الأسبانية، ومن ذهب لحصر السلاح المصرى «العدنانى». ذاك أمر لا نُحمل مسئوليته لحكومة الصادق، وإنما نُحمله لكل القوى السياسية التى اشتركت فى مؤامرة الصمت تلك. أما فساد القصر فقد حدد المسئول عنه وحوسب عليه، ولهذا لم يبق للنظام الديموقراطى ما يصنع فى هذا المجال. بقيت قضايا البترول والتى قطع فيها التحقيق شوطًا بعيدًا، وقضايا المصارف الإسلامية والتى ظل السيد الصادق يتحدث عنها دون مواربة فى الوقت الذى كانت فيه ملفات لجان التحقيق تتجول بين التجمع النقابى وديوان النائب العام. ونذكر فى هذا الشأن خطاب رئيس الوزراء فى الحشد الحزبى الذى تجمع ليستمع إلى خطابه فى الرابع والعشرين من أكتوبر ١٩٨٧، أى قبل ستة أشهر من دخول الدكتور الترابى للوزارة. فى ذلك الخطاب أدان رئيس الوزراء «الإخوان المسلمين» بتخريب الاقتصاد عن طريق المصارف الإسلامية والمتاجرة بالدولار. وكان الصادق «صادقًا» فى قالته لأن تلك المصارف، التى قامت أساسًا للاستثمار، درجت على الإثراء من المضاربة فى العملة عبر مدخرات المغتربين السودانيين وتمويل العمليات التجارية بنقد خارجى لا تكشف الدفاتر، كما اقتصرت أغلب جهدها على المرابحة بدلاً من الاستثمار الذى يضيف أصولاً إنتاجية للمجتمع.

ولكن سرعان ما أخذ الناس يستمعون نغمة جديدة عقبة إشراك «الجبهة» فى الحكم هى العفو عما سلف حول القضيتين المتبقيتين، وهما أخطر القضايا؛ النهب باسم الإسلام فى المصارف المسامة بالإسلامية وشركات الاستثمار الملحقة بها والتى بلغ هامش ربحها مائة فى المائة أو يزيد، والسرقة فى صفقات البترول والتى وجهت فيها التهمة لمسئولين. اكتسبت تلك القضية أهمية خاصة، ليس فقط لحجم الأموال التى نهبت فيها وإنما أيضًا لأنها القضية الوحيدة التى ذاع سرها فى المحافل، وفاح ريحها النتن فى المؤسسات مما حمل البنك الدولى على أن يقترح فى تجمع باريس بأن يتولى البنك الإشراف على دعم السودان الخارجى لشراء النفط تفاديًا للفساد. فما الذى صنعه السعاة لمحو آثار «المايوية» أو لـ «القصاص الشعبى» من المفسدين، أو لـ «رد أموال الشعب المنهوبة»، فقد تكاثرت التعبيرات كما تكاثرت الظباء على خراش. لن يصدق أحد بأن أولى قرارات الدكتور الترابى فى وزارة العدل كانت هى التوصية بعدم مضى الدولة فى السير فى تحقيقات البترول تحت مادة فى القانون تبيح للنائب العام الحق فى سحب ملف أية قضية من القضاء قبل إصدار الحكم، والمادة ـ مع إطلاقها ـ يُفترض أن لا يلجأ النائب العام إلى تطبيقها إلا تحقيقها لمصلحة عامة.

عجب الناس لجسارة النائب العام فى اتخاذ ذلك القرار إلا أن عجبهم زال تمامًا عندما علموا بأن قراره ذلك كان ثمنًا لصمت رئيس الوزراء عن قضايا الفساد فى الجهاز المصرفى. ويقول العارفون بأن حرص رئيس الوزراء على عدم المضى فى تحقيقات قضايا البترول لم يكن رغبة منه فى «التستر على المتهم» وإنما استبجابة لضغوط أسرية لم يقو على مقاوتخا، لهذا قبل الصمت على قضايا المصارف استجابة للابتزاز «الجبهوى». وهكذا ضاعت المصلحة العامة، بين الابتزادز السياسى والترضيات الأهلية؛ كما ضاعت، بالنسبة لسياسى يطمح فى أن يكون قائدًا لكل الناس الصدقية، أساس لكل ثقة.

تلك كانت هى واحدة من أهم نتائج الزيجة الغريبة بين الجبهة والحزبين الحاكمين. وكان من الطبيعى أن تغالى الجبهة فى مطلبها لمهر تلك الزيجة، شأن كل زيجات

المصلحة. طالبت الجبهة بخمسة وزراء فى الحكومة على أن يكون من بينها واحدة من وزارات السيادة الأربع (الداخلية والخارجية والدفاع والعدول) كما طالبت برئاسة مجلس الشعب. ذلك أمر لام يتوان الحزبان «الخاطبان» فى الاستجابة إليه خاصة وقد سعى كلاهما لخطب ودها، الحزب الاتحادى الديموقراطى قبل تكوين الحكومة الأولى لاستخدامها كأداة ضغط على حزب الأمة، وحزب الأمة عقب سقوط الحكومة الثانية لنفس الأسباب. وربما كان أيضًا من بين الأسباب التى حدث بالسيد الصادق للتراجع عن كل مواقفه المعلنة حول إشراك «الجبهة» فى الحكم رغبته فى تحييد نشاطهم المعادى للنظام فى المعاهد والشوارع.

نقف هنا قليلا عن استجابة الحزبين لمطلب «الجبهة» برئاسة الجمعية التاسيسية والحصول على واحد من المواقع السيادية فى الوزارة لنبين به، مرة أخرى، عن الاستهانة التى يتعامل بها أهل السودان الشمالى النيلى مع بقية أقوام السودان فى الجنوب والغرب. فالحزبان اللذان قبلا فى رضى تام التنازل عن هذين الموقعين لحزب شمالى آخر هما نفسهما اللذان انكرار على فيليب عباس غبوش مطلبه فى أن يكون نائبا لرئيس الجمعية، وهما نفسهما اللذان لم يرتضيا التنازل عن أحدا من مواقع الوزارات السيادية لحلفائهما من الجنوبيين. ليس هذا فحسب بل أن قيادة الحزب الغالب أصرت على موقفها فى إرضاء «الجبهة» بالرغم من المعارضة العنيفة التى قادها بعض نوابها ومن بينهم بعض من خيرة قيادتها. ففى البداية اعترض خمسون نائبا من نواب حزب الأمة على ترشيح الأستاذ أحمد سليمان لرئاسة الجمعية مما حمل «الجبهة» على استبداله بمرشح آخر هو الأستاذ محمد يوسف محمد. وعند التصويت على المرشح الأخير قرر زعيم المجلس البرفسور صلاح عبد الرحمن على طه، منشقًا بذلك على حزبه. منازلة مرشح «الجبهة» على رئاسة الجمعية وأيده عند التصويت واحد وثلاثون نائبًا حين تغيب مائة نائب عن الاجتماع مما أدى هذا إلى نجاح مرشح الجبهة بمائة وثمانية عشر صوتا. تلك النتيجة كانت تعنى عدم رضاء نصف أعضاء الجمعية على تلك الزيجة المقتسرة.

ولحق بزعيم المجلس بعد قليل رئيس الجمعية البرفسور محمد إبراهيم خليل الذى استقال من منصبه وهو يعزى أسباب استقالته، من بين أسباب أخرى، إلى ما أسماه «الإتفاق التآمرى» بين الحزبين والجبهة والذى رأى فيه تنكرًا لميثاق أبريل.

الوحدة الوطنية.... التحدى الأكبر:

إن كان هناك من تحد حقيقى يجابه الحكومة التى جاءت لـ «مواجهة التحديات» فإن ذلك التحدى هو تحقيق الوحدة الوطنية التى لا سبيل لاستقرار سياسى بدونها، كما لا سبيل للتنمية والتطور الاجتماعى دون استقرار سياسى. وقد أثبتت تجربة العام الأول للحكومة بأن الظن بان ائتلاف حزبين حتى وإن طغيا على البرلمان بأغلبيتهما يمكن أن يحقق الوحدة الوطنية المرجوة. مثل تلك الأغلبيات تحقق الاستقرار ويدين الناس لحكمها فى ظل الأنظمة الليبرالية الديموقراطية التى تجاوز فيها الخلاف الأساسيات، واستقر فيها رأى الفرق السياسية كلها على رأى موحد حول مقومات المجتمع، وأساسيات الحكم، والمبادئ الموجهة لسير السياسة العام. لم يكن هذا هو حال السودان الذى رفع فريق من أهله السلاح لحمل فريق آخر على الحوار معه حول هذه الأساسيات بدلاً من الإصرار على فرضيات تتمركز فى الذات. كما ليس هو حال المجتمع السودانى الذى ظل التجاذب فيه بين أهل الريف وأهل الحضر، وبين القوى التقليدية والقوى الحديثة، يتفجر فى كل منعرج فى مسار السياسة السودانية خلال الثلاثين عاما الماضية. لهذا نتجه بالحدث عن الوحدة الوطنية فى عهد الحكم الديموقراطى الثالث إلى جانبين، الجانب الأول وهو علاقة الحكم (الذى كان يعتمد أساسًا على القوى التقليدية) مع القوى الحديثة، والأمر الثانى هو علاقة السلطة الشمالية بجنوبى البلاد. وفى تناول هذين الموضوعين تتدرج موضوعات كثر مثل الأطر السياسية لتمثيل القوى الحديثة، ودور النقابات فى السياسة، والتوازن بين المطالب القطاعية والمسئولية الاجتماعية، وقضايا الحرب والسلم.

كان واضحًا أن «التجمع النقابى» غير راضى عن النتائج التى قادت إليها الانتخابات خاصة غزو «الجبهة القومية الإسلامية» له فى عقر داره، دوائر الخريجين. فى ذلك لا

يلومن «التجمع» إلا نفسه فقانون الانتخابات التى جاء بالجبهويين صنعته حكومة كان يستاثر بها، كما لا تلومن «القوى الحديثة» إلا نفسها إن استطاع «الإخوان»، وهم أهل تنظيم عقائدى ذى أهداف جامدة، أن يوسعوا من قاعدة تأييدهم باستئلاف كل من يتسمون فيه قربى منهم حتى وإن كان يعاقر الخمر التى يحدون شاربها، أو يرتكب الفاحشة التى يرجمون مرتكبها، فى حين عجزت «قوى اليسار» أو «القوى الحديثة» أو «القوى الديموقراطية» أو «دعاة التحديث» أن يجتمعوا على أمر سواء ويوحدوا صفوفهم لأن كل واحد من أهل تلك الفرق ظن أنه قادر بمفرده على الانتصار. وعلى أى فقد تفجر الخلاف بين الحكومة «والتجمع» فى أغسطس ١٩٨٧ عندما رفع الأخير مذكرة إلى مجلس رأس الدولة ورئاسة مجلس الوزراء كما سلم صورة منها إلى رئيس الجمعية التأسيسية فى اجتماع حضره نائب الرئيس حسن عبد القادر وزعيم المجلس البروفسور صلاح عبد الرحمن على طه. كان هدف التجمع، حسبما أشارت المذكرة، هو مراجعة تجرة الحكم بعد عامين من الانتفاضة.

جاء فى تلك المذكرة أن السودان ظل يعيش نفس الأزمات التى دفعت الجماهير للإطاحة بالنميرى؛ وفى الوقت الذى «لم ترق فيه حكومة الجزولى لمستوى المشكلات التى تعانيها البلاد تقاعست الحكومة القائمة عن ترجمة شعارات الانتفاضة وبنود الميثاق بل جاءت بمشكلات جديدة». تلك المشكلات التى فشل النظام فى حلها هى:

- تهيئة المناخ الملائم لإيقاف الحرب.
- حل مشكلة ضائقة المعيشة.
- تزايد نشاط الرأسمالية الطفيلية وتجار السوق السوداء الذين نموا فى رحم مايو.
- عدم اتخاذ النظام لأية قرارات حول المؤسسات المصرفية.
- الانشغال بالتعديلات الدسمتورية لاجتثاث جذور مايو دون أن يتبعها فعل.
- تشريد العاملين (خمسة عشر ألفًا من السكك الحديدية وفصل المدير السابق وتشريد عمال سودانير وتفتيت القطاع العام كما حدث لمؤسستى النيل الأبيض والنيل الأزرق والخطوط الجوية السودانية خشوعًا لشروط صندوق النقد).

● انفراط عقد الأمن فى كثير من أرجاء الوطن وقيام المليشيات.

● بقاء قوانين سبتمبر.

● النهم والجشع من الحزبين لاقتسام المغانم، وليس وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب.

● إفتعال معارك كما حدث فى قضية مجلس رأس الدولة.

● محاولة تهميش القوى الحديثة والحركة النقابية.

إن كان تلك هى المشكلات والأزمات كما رآها التجمع فما هى الحلول التى تقدم بها؟ ذهبت المذكرة إلى أن حل تلك المشكلة يكمن فى ما يلى:

● الحرب الأهلية لا تحسم بالسلاح لمصلحة أى من الطرفين ولهذا فلابد من الحوار كما أن الذين يدقون طبول الحرب يعرضون الجيش للهزات.

● الاعتراف بالتبيان الجغرافى والدينى والثقافى مما يقتضى عدم التمييز على أساس الجنس أو الدين.

● تأجيل القضايا الخلافية إلى المؤتمر الدستورى.

● اعتبار إعلان كوكادام كأفضل إطار للحوار والعمل على تنفيذ بنوده.

● إلغاء قوانين سبتمبر والعودة لقوانين ١٩٧٤.

● إلغاء قوانين الطوارئ.

● تنفيذ مقررات المؤتمر الاقتصادى.

● تصفية كل أشكال الدكتاتورية وتصفية سدنة ورموز مايو خاصة فى الخدمة المدنية.

● تصفية الأساس الاقتصادى للجبهة القومية الإسلامية.

وقبل أن نتناول تلك المذكرة بالتشريح والتعليق نورد رد رئيس الوزراء عليها فى السادس من سبتمبر ١٩٨٧، حتى يصبح التحليل أكثر شمولاً. ذلك الرد شابته روح التأنيب وكأن كاتبه أراد به تلقين التجمع درسًا فى «الأصول»، ولربما كان مصدر غضب رئيش الوزراء هو أن الرسالة قد أذيعت على الناس قبل تسلمه لها. ذكر الصادق فى رده: «اخترتم أسلوب المناقشة العلنية بدلاً من التبادل الهادئ»، ثم مضى للقول بأن «المحافظة على الديموقراطية تقتضى أن نخرج بها عن فهم ذاتى إلى تعريف موضوعى يحدد معناها مفهومًا وممارسة...» وبعد التعريف النظرى هناك نهج عملى مطلوب للمحافظة على الديموقراطية، كما هناك مبادئ عامة. فى هذا الشأن أورد السيد الصادق المبادئ التالية:

- الدستور الذى هو أساس الشرعية لم يعبر عن وضع القوى الحديثة ولا سبيل لهذا إلا عبر الأجهزة الدستورية.
- الحركة النقابية فى الأنظمة الشمولية رافد من روافد التنظيم أما فى النظم الليبرالية فدورها محصور فى الوظيفة المطلبية.
- الموقف النقابى السياسى لا يطابق الموقف الحزبى وإنما يطابق الموقف القومى.
- ضرورة الاعتراف بثنائيات ينشطر حولها الشارع السياسى ولابد من الموازنة بينها: الموازنة بين القوى الشعبية القوية بكمها والقوى الحديثة بكيفها، والموازنة بين المركزية والإقليمية، والمعادلة الشمالية الجنوبية، والمقابلة الإسلامية العلمانية.

ذهب السيد الصادق، فى غضبته، للحديث عن «المفاهيم الخاطئة» التى تتضح بها المذكرة والتنديد بـ «روح الوصاية» على الحركة السياسية التى «يفترضها التجمع لنفسه»، قبل أن يختتم رسالته بالإشارة إلى سبع «خطايا» فى مذكرة التجمع، وكأنه أراد بذلك أن يصدر حكمًا قيميًا أخلاقيًا على التجمع وإلا لوصفها بالأخطاء. فما هى هذه «الخطايا السبع» التى ارتكبها «التجمع»؟

- إن مراجعته لتجربة عمرها عامين ونصف اقتصرت الحديث عن دور الحكومة الانتقالية فى جملة واحدة ثم صبت الويل والثبور على الحكومة.
- إن ميثاق أبريل الذى يتهم «التجمع» حكومة الصادق بعدم تنفيذه كانت منوطة بتنفيذه الحكومة الانتقالية إلا أنها تقاعست عن واجبها فى الوقت الذى انصرفت فيه الأحزاب إلى الاستعداد للانتخابات.
- إن فشل الحل السلمى يعزل إلى «تقاعس قرنق» ونعومة موقف «التجمع» تجاهه بالرغم من أن «الحركة المسلحة مُسخرة لأغراض جهات أجنبية، والوطنية تقتضى أن تسمى بالأشياء بأسمائها».
- إن الميثاق لم ينص على استبدال قوانين سبتمبر بقوانين ١٩٧٤ ولم ينص على تمثيل معين للقوى الحديثة، كما أن تلك القوانين ستبدل بقوانين جديدة «ظهرت ملامحها فى برامج الأحزاب التى كسبت الانتخابات».
- تبنى التجمع مواقف حزبية فى قضايا قومية دون أن يمارس النقد الذاتى لممارسات النقابات، خاصة الضغوط التى قامت بها بعض النقابات لتحقيق مطالب قطاعية رغم العجز فى الميزانية.
- غيبة أى مقترحات للتجمع حول طرح رئيس الوزراء لـ«العقد الاجتماعى» الذى يوزان بين الحقوق والواجبات، ويضع حدًا للطفيلية المستترة باسم القطاع العام.
- إن البنك الدولى مؤسسة اختيارية وقروضها اختيارية ولهذا فهو لا يضغط على الحكومات «وإنما نتفق معه على ما نريد». أما توصيات المؤتمر الاقتصادى فقد «اهتمت بها الحكومة ولكن تخفيض أعباء المعيشة يتوقف على عجلة الإنتاج والحد من الصرف، وفى هذين المجالين يمكن للحركة النقابية أن تساعد بالتركيز على الإنتاج وربط المطالب الإمكانيات».

لا شك فى أن حدة المجابهة بين الطرفين تكشف عن جو عدم الثقة الذى أخذ يسود بين «التجمع» ورئيس الوزراء؛ فبالرغم من أن كثيرًا من القضايا التى فجرتها الرسالتان

المتبادلتان كان يمكن أن تحل وفق ما أسماه الصادق بـ «التبادل الهادى» إلا أن التجمع آثر سلوك ذلك الأسلوب الحاد بعد أن رأى فى توجه النظام نحو استيعاب «الجبهة» نُذرى بالشر، وما كذب حدسهم. ولا شك فى أن الذى زاد من المرارة عند الكثير من الحربين فى منظمات القوى الحديثة أنهم كانوا يؤملون خيرًا كثيرًا فى الصادق؛ فالصادق هو القائل بالقذف بقوانين سبتمبر فى «مزبلة التأريخ» والصادق هو الداعية لتصفية القواعد الاقتصادية لـ«الإخوان المسلمين» والصادق هو صاحب الرأى بأن أى وفاق وطنى لن يتحقق غلا بعزل «لاإخوان» والصادق هو أكثر قادة الأحزاب التقليدية حديثًا عن الموازنة بين القوى السياسية الحديثة والقوى السياسية التأريخية، والصادق هو، أخيرًا، الذى سبق الحزب الآخر الحليف فى المبادرة بالسعى إلى تحقيق السلام عبر الحوار فى كوكا دام. فى كل واحدة من هذه القضايا أخذ حلفاء الأمس يشهدون موقفًا مغايرًا للصادق، إن لم يكن تحولاً كليًا فهو انحراف جزئى يبعث على القلق وضاعف من هذا القلق أمران أخذا يطغيان على أحاديث الصادق كلما سعى لتبيان مواقفه الطارئة أو تحولاته الطارفة، الأمر الأول هو الحديث المكرور عن «الأغلبية البرلمانية» وحسم القضايا عن طريق هذه الأغلبية، أو عبر برامج الأحزاب التى كسبت الانتخابات. والأمر الثانى هو التلميح بأن الحرب الأهلية هى، فى حقيقتها، عدون خارجى متبعًا ذلك بالتلويح بأن «لانعومة تجاه الحركة الشعبية» ناهيك عن التعاون معها، «خيانة وطنية». ولا أحسب أن الصادق كان يؤمن فى قراره نفسه بصحبة أى واحد من الإدعائين، وإنما كان يتفاعل مع القضايا بأسلوب فيه من ردود الأفعال الجامحة أكثر مما فيه من التدبر الحكيم. يفعل هذا دون وعى بأن لكل قرار أو قول نتائج منطقية تترتب عليه، ودون تبصر بأن «كذبة الأمير بلقاء».

وحول الحديث عن حق «الأغلبية البرلمانية» فى تقرير الأمور، فقد ورد أكثر ذلك الحديث فى قضيتى إلغاء قوانين سبتمبر وتطبيق الشريعة. ولا خلاف بيننا فى أن الأنظمة الليبرالية الديموقراطية أنظمة تدار وفق نمطية معينة، وطرائق محددة لإسباغ الشرعية على القرارات؛ من تلك الطرائق سيادة رأى الأغلبية البرلمانية على رأى الأقلية.

بيد أن هذه الأنظمة، كما أسلف القول، ترتكز كلها على وفاق قديم حول قضايا أساسية؛ تلك القضايا الأساسية هى محور الخلاف فى السودان الشمالى ناهيك عن الجنوب الذى تغطى كل رقعة فيه تويجات الدم. أما التلويح باتهامات «العدوان الخارجى» والخيانة الداخلية فقد جاء أول ما جاء فى «مذكرة التفاهم» بين الحزبين والتى حددت أهدافا للحكم على رأسها «صد العدوان الذى يواجه البلاد فى الجنوب والسعى لحل الخلافات الموروثة بوضع حل عادل للقضايا الأربعة: الدين والسياسة، التنوع العرقى والثقافى، توزيع الثروة والخدمات، والمشاركة العادلة فى السلطة. ووسيلة إقرار هذه الاشياء هى المؤتمر القومى الدستورى».

مثل هذا «التفاهم» يحار فيه المرء لأن الذى يتوقعه كل من يدرك مقدمات البرهان بأن تكون هناك علاقة سببية بين المقدمة والنتيجة، فإن كان هناك عدوان خارجى على السودان فإن الذى يتبع الحديث عن العدوان الخارجى هو المزيد من التفصيل عن طبيعة العدوان ودواعيه والمصالح التى يستهدفها، ثم كيف يرد أهل السودان كيد الكائدين. بيد أن الذى جاء به التفصيل هو حديث عن خلافات موروثة، هى بالقطع ليست خلافات بين السودان وكينيا، أو بينه وبين أثيوبيا، أو بين «شعبنا المسلم» و«قوى الاستكبار» أو الاستعمار خلاف حول توزيع الثروة والخدمات، أو المشاركة العادلة فى السلطة؛ وإن كان بيننا وبين هذه الدول أو القوى مثل هذا الخلاف فلا يمكن أن يكون حله فى مؤتمر «قومى دستورى» وإنما فى مؤتمر دولى. كما أن أية واحدة من هذه الخلافات الموروثة كافية بمفردها لأن تشعل نار الحرب بين المظلوم والظالم أيًا كان المظلوم وأيا كان الظالم، فلماذا لا يكون هذا هو الحال فى السودان؟ على أن ما هو أدهى من كل هذا هو أن الحديث عن الخلافات الأربع الموروثة، وأكثر من ذلك منهاج حلها فى «مؤتمر قومى دستورى» ليس بالأمر الذى جاءت به مواثيق الأحزاب، ولا ميثاق الانتفاضة، ولا أطروحات التجمع الوطنى وإنما جاء به الذين يقودون هذا العدوان منذ أول يوم أعلنوا فيه على الناس ميثاقهم السياسى. وقد تراضى المتنازعون فيما بعد، حول أساسيات ذلك الميثاق، ومنهاج تطبيقه، وآليات ذلك التطبيق. فما معنى الحديث، إذن، فى «مذكرة

التفاهم» بين الحزبين عن صد العدوان الخارجى؟ أو لم يكن من الأحجى بصانعى القرار السير وفق هذه الدليات المرتضاة لتحقيق الأهداف المتفق عليها بدلاً من التراشق الذى لا يعين على حل بل يضاعف من عدم الثقة، فى جانب، ومن التشويش فى الجانب الآخر؟

أما حول القضايا الأخرى، (إلغاء قوانين سبتمبر وتطبيق الشريعة وموضوع المصارف الفسلامية) فقد دعت مذكرة التفاهم إلى «إلغاء قوانين سبتمبر والعمل بقانون جديد على أساس الموروث المعمول به فى الستينيات والسبعينيات، وتطبيق الحدود الشرعية على المسلمين بضوابطها الشرعية واستثناء غير المسلمين منها، وإصدار قانون مصرفى يفرض على البنوك التجارية التعامل اللا ربوى ويجيز التعامل بمصاريف الخدمة البنكية على أن تحدد النسب بواسطة بنك السودان». وعلنا نترك الحديث حول إلغاء قوانين سبتمبر لنعود إليه فى الفقرات اللاحقة لكيما نتوقف هنا عند أمرين، الأول هو إشارة المذكرة لـ «لاموروث المعمول به فى الستينيات والسبعينيات»، والثانى هو المصارف اللاربوية. وفيما يتعلق بالموضوع الأول نبدى أن إيراد كلمة «الستينيات» ما أرد به إلا الرد على دعوة «التجمع» ونقابة المحامين بالعودة إلى قانون ١٩٧٤؛ وما كانت نقابة المحامين لتخص ذلك القانون بالذكر لولا تمحيصها الدقيق لكل القوانين التى كانت تسرى فى السودان قبل صدور قوانين سبتمبر. تكاد تذهب بى الظنون إلى أن «الزج» بتلك الإشارة غير الموفقة لفترة «الستينيات» لم ينحمل عليه رئيس الوزراء لأن قانونيًا رشيدًا أفتى عليه بذلك، وإنما لأنه لا يريد أن يعترف بأن خيرًا يمكن أن يكون قد أتى من أى عمل انجز فى عهد مايو، وهذا أمر تجاوزه خصوم أخر لمايو لأنهم اقبلوا على قرءاة الموضوع إقبالاً علميًا. وعندما نقول بأن الإشارة لم يحالفها التوفيق فلأن فترة «الستينيات» تلك هى العقد من الزمان الذى انشغل فيه أهل القانون بإعادة النظر فى القوانين السودانية عقب نداء أكتوبر بمراجعة تلك القوانين التى لم تعد تتوافق مع التطور الذى طرأ على السودان منذ الاستقلال وباء جهدهم بالفشل، مما فصلناه فى مقال سابق.

الأمر الثانى (المصارف اللاربوية) فنبدى حوله ملاحظتين، الأولى تجافى «مذكرة التفاهم» للقضية الأساسية التى أثارها «التجمع» وكان رئيس الوزراء من أكبر دعاتها،

معالجة الفساد فى المؤسسات الإسلاموربوية. والثانى هو التخليط الذى يشوب الطرح الجديد مثل القول بمنع المصارف التجارية من التعامل الربوى، فى ذات الوقت الذى يجاز لها التعامل بالمصاريف البنكية. إن جوهر الخلاف كله هو دعوى «الجبهويين» بأن ما درجت المصارف التقليدية على الحصول عليه من مصاريف بنكية هو الربا الذى حرمه الله فى كتابه العزيز، (البقرة ٢٧٥ - ٢٨٠، آل عمران ١٣٠، النساء ١٦١)، وهو أمر فيه خلاف بين الفقهاء كبير. لهذا لم تلتزم دول إسلامية عديدة وعلى رأسها المملكة العربية السعودية بذلك الرأى بل ظلت مؤسسة النقد السعودى (ساما) تتعامل مع عالم المال وفق الأحكام المالية السائدة. وفى واقع الأمر فإن كانت هنا مؤسسات مصرفية تربى فيها الأموال «أضعافا مضاعفة» فهى المصارف المسماة بالإسلامية. أراد رئيس الوزراء الإبقاء على الضوابط المصرفية السائدة لإدراكه بأن لا سبيل للسودان إلا التقيد بها فى تعامله الخارجى - على الأقل ولربما أيضا لأنه لا يشاركالقائلين بأن رسوم الخدمات التى تتقاضها المصارف هى الربا الذى ورد ذكره فى القرآن، فى ذات الوقت الذى سعى فيه للتزيد على الجبهويين مما جعل حديثه أشبه برد الفعل. هذا الطرح «الصادقى» حول المصارف الإسلامية قد لقى هوى عند الحزب الاتحادى الحليف. باعتباره صاحب مصلحة فى هذه المصارف «اللا ربوية».

ذلك التناقض المريك والمريب هو الذى عمق من عدم الثقة بين رئيس الوزراء والتجمع النقابى بالقدر الذى جعل الحوار حول قضايا المثارة بين الطرفين حوار طرشان. فلا شك أن رئيس الوزراء قد أثار فى رده على التجمع النقابى قضايا هامة لم يكن فيها بالخطئ بل أصاب فى بعضها كبد الحقيقة. فالحديث عن الخلط بين العمل النقابى والعمل السياسى فى ظروف غير ظروف الأزمات نقول القومية حديث صائب، وهو أمر تناولنا بتفصيل فى أكثر من موقع فى هذا الكتاب. والحديث عن «العقد الاجتماعى» حديث لا ينكره إلا مكابر إذ لا سبيل للخروج من مأزقنا التنموى إلا بأن تسود روح المسئولية الاجتماعية على المصالح القطاعية، نقابية كانت أم حزبية. وفى هذا الشأن يكاد يقشعر بدنى كلما قرأت تعبير «رفع المعاناة عن الجماهير» أو تعبير «حل ضائقة المعيشة»

فالتعبيران لا يعنيان شيئًا غير إزالة المعاناة التى يرزح تحتها أهل المدينة. نقول هذا لأن الحلول المطروحة دوما لرفع المعاناة عن «الجماهير» أو «حل ضائقة العيش» لا تعنى شيئًا بالنسبة لجماهير تهاميم وسنكات فى شرق السودان، أو جماهير الميدوب فى شمال دارفور، ولهؤلاء ـ على وجه التحديد ـ نشير لأنهم وحدهم كانوا ضحايا مجاعات الثمانين، لا سكان المدن. أهل الريف هؤلاء الذين لم تقو أرضهم على الإنبات من بعد أن أضحت برصاء بسبب كوارث الطبيعة وسياساتنا الخاطئة هم الذين يجب أن يتجه الجهد أولاً لحل ضائقتهم»، وفى هذا وحده العلاج الناجع لمشكلات أهل الحضر باعتبار أن الحل الجذرى لمعاناة أهل المدينة يكمن فى الارتقاع بالريف من وهدته التى تردى إليها. ولا يظنن أحد بأنا ندو أهل المدينة للمزيد من التضحية لأنهم يعيشون فى مروج الفردوس، وإنما لأن غيرهم، وهم الغالبية من أهل السودان، يعيشون فى الدرك الأدنى من الجحيم. كما أن المزيد من الصبر على المعاناة بين أهل الحضر هو الطريق الوحيد الذى لا طريق دونه لإنقاذ السودان حتى يوجه أكبر قدر من الاستثمار، وتسخر أغلب الموارد لإعادة تأهيل الريف، مما يقود للمزيد من الإنتاج، ويحقق الأمن الغذائى المحلى فى ذات الوقت الذى يوفر فائضًا من الإنتاج للتصدير الذى نستورد بعائده حاجات أهل المدينة. كما أن هذا النوع من النمو هو الذى سيدفع بالنازحين إلى قراهم وأريافهم مرة أخرى من بعد أن قسرتهم على هجرها ظروف الفقر والفاقة.

اقشعر بدنى أيضًا عندما قرأت فى مذكرة «التجمع» إدانة معممة لما اسمته المذكرة «تصفية القطاع العام» لا لأننى أؤمن بأن حلول مشكلات السودان تكمن فى إيكال أمر الاقتصاد كله للقطاع الخاص، فهذا الأمر ليس من خطتى وقد أبنت رأيى فيه. إلا أن ذلك الموضوع ورد مرتبطًا بما اسمته المذكرة «تشريد العاملين والخشوع لشروط البنك الدولى»، وهو حديث يعود بنا إلى ما قلنا به من قبل حول طغيان الإيديولوجية على التفكير. لا نزعم بهذا أن هناك خطأ فى التوجه الإيديولوجى لأصحاب هذا الرأى ـ أيًا كان هذا التوجه ـ وإنما نقول بأن الديناميكية الداخلية لأية أطروحة أيديولوجية لابد من أن تفضى بالداعية الإيديولوجى إلى نتائج معينة فإن كنا نؤمن جميعًا بأن الهدف من

قيام المؤسسات العامة هو هدف اجتماعى يستلزم الإبقاء عليها بأى ثمن فإن هذا يقتضى منا الكف عن الحديث عن إدارة هذه المؤسسات على أساس تجارى، أى على أساس ما تحققه من كسب؛ فلحساب الربح والخسارة طرائق معروفة حتى عند أصحاب الحوانيت. أما إن أردنا لهذه المؤسسات الربح والمكسب على أساس تجارى يصبح الحديث عن تشريد العاملين حديثًا لا معنى له، خاصة إن جاء تقليص العاملين هذا نتيجة لمقتضيات الإدارة الحسنة أو الاقتصاد فى النفقات على أساس التكلفة والمنفعة. ونذكر أن كثيرًا من الذين تناولوا بالتشريح تجربة مايو أفاضوا فى الحديث عن الدمار الاقتصادى الذى ألحقته الإدارة السيئة لهذه المؤسسات العامة حتى أصبحت عالة على الاقتصاد.

أما الحديث عن البنك الدولى وشروطه فنعود فيه بالقارئ إلى ما أوردناه فى الفصل السابق، وخلاصته هو أن الذى يرفض خيار «البنك والصندوق» لانه خيار «غير وطنى» عليه أن يحدد البديل الاقتصادى «الوطنى» الأمثل الذى لا يرتهن الحاكمون معه إرادة الأمة للبنك الدولى وصندوق النقد. ولكيما يكون هذا البديل بديلاً أمثلاً لابد له من أن يحقق، فى ذات الوقت، الرخاء والنماء، «ورفع المعاناة عن كاهل الجماهير». وفى هذا لا يكفى الاستنجاد بمقررات المؤتمر الاقتصادى، فتلك المقررات تقدم وصفة نظرية جيدة إلا أنها تتبع ذلك بالقول بأن نجاح تلك الوصفة يتوقف على توفير السياسيين للمال من مصادر غير البنك والصندوق؛ وكأن السياسة تمارس فى فراغ.

ليس هذا، بلا ريب هو كل القضية؛ فالدعوة لهجران منهج البنك الدولى تقود نهاياتها، كما أفضنا فى القول، إلى قطع الحبل السرى مع الاقتصاد العالمى الرأسمالى الذى يرعاه البنك والصندوق، وهذا بدوره يقود إلى ضرورة كف النخبة عن كل أنماط الحياة الاستهلاكية مثلما فعلت كوبا. بيد أن ما فعلته النخبة السودانية الديموقراطية عقب أبريل كان غير هذا؛ وليس أبلغ فى التعبير عنه من قصة رواها لى رجل قُل من بين رجال قُلل من أهل التجمع، أولئك الذين يستأنون عند المغنم وينهضون للملمات عندما يعصوصب الشر. حدثنى الدكتور الباسل أحمد عثمان سراج عن مشاعر الأحباط الذى

انتابته، عقب الانتفاضة، وهو يشهد أغلب صحبه يتصارعون حول العاجلة لا الآجلة؛ والعاجلة نا هى المطالب القطاعية ـ أى الكسب الظرفى ـ أما الآجلة فهى انقاذ السودان كله. روى الدكتور سراج كيف أنه جاء إلى اجتماع هام وعاجل لنقابته، ورياح الانتفاضة ما زالت تهب، ليجد أن على رأس قائمة الموضوعات المطروحة للنقاش موضوع توفير الدولة للسيارات الخاصة لكل الأطباء مما حمله على أن يسائل نفسه: "أو من أجل هذا انتفض الشارع؟" ولا نظلم الأطباء فلم يكونوا فى هذا وحدهم، وإلى أولئك نعود.

محنة رئيس الوزراء لم تكن بأقل من محنة «خصومه» ?فكما لم يكن «التجمع» فى الوضع الذى يجابه فيه رئيس الوزراء هو واقف على أرض صلبة بسبب هذا التناقض الفكرى والمسلكى، لم يكن رئيس الوزراء فى الوضع الذى يملك فيه إدانة الترهل الإدارى فى المصالح الحكومية والمؤسسات العامة ويصف ذلك بالطفيلية البرقراطية، فى الوقت الذى يعجز فيه عجزًا كاملاً عن اجتثاث الطكفيلية الحقيقية فى المصارف، وبين المضاربين بالعملة والمستحقين. فالتجمع لم يخطئ عندما تحدث عن استشراء الطفيلية والفساد الاقتصادى بين الحزبين الحاكمين لأن المسئولين أنفسهم كانوا يباهون بأن إيثارهم لمسانديهم فى العطاء ـ كان ذلك العطاء رخصًا تجارية أو امتيازات مالية ـ إنما هو حقهم المشروع من بعد أن حرمتهم مايو من ذلك طيلة الست عشرة عاما الماضية. كما أن رئيس الوزراء لا يملك قدمًا واحدة يقف عليها ليبرر الإجراءات التى تضاعف من معاناة أهل المدينة (وهم أقلية) لمصلحة غالبية أهل السودان مثل رفع الدعم عن السلع، أو يندد بالاضرابات المتكررة لما فيها من إضرار بالإنتاج، إن كان هو على رأس الذين يدقون طبول الحرب بدلاً من التعجيل بمسيرة السلام؛ باعتبار أن ليس هناك من تبديد للأموال والأرواح أكثر من الحرب. بسبب هذا التناقض أصبحت توجهات رئيس الوزراء السليمة تبدو وكأنها كلمة حق أريد لها باطل؛ وبسبب هذا التناقض عجز السيد الصادق عن المضى قدمًا باطروحته السليمة حول «العقد الاجتماعى» لأن الطرف الآخر لم يعد يؤمن بجدية رئيس الوزراء فى الأمر، خاصة وكل واحد من القضايا المطروحة يرتبط مع الآخر ارتباطا عضويًا. وتبعًا لكل هذا عجز رئيس الوزراء عن تحقيق غايته المبتغاة فى توحيد

أهل الشمال كخطوة أولى لتوحيد الشمال والجنوب، كما عمق من هذا العجز فقدان الثقة بين الطرفين بسبب الاتهامات المكرورة بالعمالة أن لم يكن الخيانة الوطنية عند من ظلوا على علاقة طيبة بالحركة الشعبية من القوى السياسية والاجتماعية فى الشمال، ناهيك عن أولئك الذين دفعهم الإحباط من سياسات أهلهم فى الشمال إلى الانجذاب نحو «الحركة الشعبية» من بعد أن أصبحت بؤرة مغناطيسية تجذب إليها الناس.

السلام المتعثر:

نجيئ من بعد إلى الحديث حول توجه النظام لاستئلاف الجنوب ونقول بأن السيد الصادق المهدى كان من الممكن أن يكون من أكثر قادة السودان تأهيلاً لقيادة مسيرة السلام لولا رغبته فى أن يسم كل شىء بمسميه الشخصى حتى وإن كان التبديل والتعديل تبديلاً شكليًا، ولولا ظنه بأن فى مقدوره أن يفعل الشىء وضد الشىء فى ذات الوقت. فقد رأينا كيف انشغل الصادق وشغل معه الناس بإعادة صياغة إطار التعاون مع مصر والذى أسمى «التكامل» لأن هذا هو الهدف منه، ولأن ذلك هو الأسم الذى يطلق على هذه الصيغة من التعاون فى الاتفاقيات والعهود الدولية والإقليمية، لا لسبب إلا لأنه لا يرتضى الصيغة التى اتفق عليها فى عهد نميرى، مؤثرًا عليها شيئًا جديدًا اسمه «ميثاق الإخاء» حتى وإن بقيت النصوص كما هى. كما رأيناه يستنكف الحديث عن العودة لقوانين «السبعينيات» (القانون الجنائى) ولهذا أصر على أن يضيف إليها «وقوانين الستينيات» حتى وإن كان القانون الذى سيعود إليه الناس هو، فى واقع الأمر، قانون صدر فى السبعينيات. وعلى نفس المنوال استهل السيد الصادق عهده فى الحكم بالسعى لإعادة النظر فى «إعلان كوكادام» كإطار لمحادثات السلام حتى وإن بقيت النصوص.

كانت مشاركة السيد الصادق عبر حزبه، حزب الأمة فى مفاوضات كوكادام، ثم عودته «الحركة الشعبية» للمشاركة فى الحكم عقب نجاحه فى الانتخابات وتكليفه بتشكيل الحكومة مبادرتين تبعثان على الثقة. ولكن ما إن تولى الصادق زمام الحكم حتى أخذ فى الحديث عن إطار جديد للحوار مع «الحركة الشعبية» بدعوى أن «إعلان كوكادام» ليس

هو الإطار الأمثل لعدم شموليته (عدم مشاركة الحزب الاتحادى الديموقراطى، والجبهة القومية الإسلامية فى إقراره). ولا ريب فى أن إعادة النظر فى «الإعلان» ?لهذا السبب، أمر لا غبار عليه لو كان الذى طالب به رئيس الوزراء هو توسيع قاعدة المشاركة فيما هو محل قبول لكل أهل السودان باستثناء الحزبين، بدلاص من إلغاء إطار الوفاق القائم وإبداله بشىء جديد لا يدرك له الناس كنهًا، إلا أن الذى أثار الغبار حقيقة هو دعوى رئيس الوزراء، عندما تعذر عليه إقناع الفرقاء الآخرين الذين شاركهم فى غقرار «إعلان كوكادام» بقبول طرحه، بأن وفده لم يكن مفوضًا لاتخاذ ما اتخذ من قرار فى مفاوضات كوكادام. وفى تقديرنا أن المناورات الحزبية التى كانت تدور فى السودان وتوحى بأن ثمة حلفًا سيتم بين الجبهة القومية والحزب الاتحادى الديموقراطى ليعصف برئيس الوزراء كانت تمثل هاجسًا كبيرًا بالنسبة للسيد الصادق؛ فعيونه كانت مشدودة إلى موقعة الجديد أكثر منها إلى اتخاذ الموقف الوطنى السليم الذى يحقق به نصرًا تاريخيًا حتى وإن قاد ذلك الموقف إلى خسارة آنية. وبسبب هذه المناورات والمخاوف ردت الحركة على دعوة رئيس الوزراء للمشاركة فى الحكم بالاعتذار وهى تقول:

- أن الحركة قد دعت لتأجيل الانتخابات حتى تشارك فيها عقب المؤتمر الدستورى فرفض طلبها ولهذا فلن تشارك فى الحكم تحت ظل برلمان ناقص الشرعية.
- إن الحركة ستشارك فى الحكم للإعداد لذلك المؤتمر الدستورى حسبما جاء فى "إعلان كوكادام" وما حدد من إجراءات لتهيئة الجو لتلك المشاركة.
- إن الحركة ستتعاون مع النظام القائم لتنفيذ إعلان كوكادام دون اعتراف بشرعيته الكاملة لأن شرعيته منقوصة (عدم تمثيل الجنوب).

كان من أكثر ما يقلق الحزبين الحاكمين، فى تلك الأيام، مزايدات "الجبهة" ضدهما باسم الدين إلا أن تلك المزايدات ما كانت لتعنى شيئًا لولا رضوخ الحزبين لها والتمادى مع "الجبهة" فيها؛ بعبارة أخرى قبل الحزبان المحاورة فى ملعب الجبهة ووفق أحكامها، ولهذا فلا غرية أن انتصرت عليهما فى معركة التزايد تلك. ففى الوقت الذى كانت وفود الجبهة تباشر الحوار مع "الحركة الشعبية" مثل لقاء الدكتور الترابى وعلى عثمان محمد

طه مع ممثلى الحركة فى لندان، أو لقاء الدكتور على الحاج والنور زروق مع ممثليها فى أديس أباب ظلت صحافتها تطلق نعوت الخيانة على الذين يحاورون المتمردين وعملاء الماركسية وربائب الكنائس لكيما ترهب بذلك خصومها. بهذا الأسلوب ارتهنت الجبهة إرادة كل القوى السياسية التقليدية لأنها تلك القوى قد قبلت على نفسها أمرين، أولهما هو سعى كل واحد من الحزبين التقليدين لكسب ود الجبهة للمساومة بها، عند الحاجة، على حليفه الآخر بصرف النظر عن الشعارات الانقسامية التى ترفعها تلك الجبهة وثانيهما هو إكساب دعواها بأنها حامية حمى الإسلام مشروعية بدلاً من التعامل معها كحزب فاشى النزعة، ارتدادى المفاهيم، انتهازى لمنهج. مع ظلت وفود التجمع النقابى وقويى اليسار والأحزاب الأفريقية وحزب الأمة تغدو وتروح بين الخرطوم وأديس أباب لبعث الحياة فى الميثاق الوحيد الذى يمثل قاعدة متينة للوفاق على السلام، فى ذات الوقت الذى بقى فيه رئيس الوزراء على حرنه وإصراره على إعادة صياغة الإعلان. أما الحزب الحليف، زالاتحادى الديموقراطيس فقد كان فى شغل شاغل بصراعات أخر، بعضها بين وزرائه ورئيس الوزراء، وبعضها الآخر مع التجمع، وبعضها الثالث بين رجالات الحزب أنفسهم.

دفع هذا الابتزاز السيد الصادق لأن يأخذ فى مجاراة «الجبهة» فى التأكيد على موقفه الإسلامى، بمناسبة وغير مناسبة، وكأن حفيد المهدى فى حاجة لإثبات إسلامه لتلك العصبة، مما أوقعه فى تناقض فاحش؛ يسعى لعمل الشىء وضده فى ذات الوقت. ولا مشاحة فى أن السيد الصادق داعية لمنهج إسلامى لم يبدأ بالتبشير به يوم أن تسنم السلطة وإنما قبل ذلك بزمان، إلا أن تلك الدعوة أخذت بعدًا جديدًا فى بداية عهد ما بعد مايو حين أعلن الصادق كفرانه بالليبرلية الغربية فى حدث له مشهود عن طرحه لوثيقة حزب الأمة حو ل النظام الأمثل لحكم السودان. ذكر الصادق أن أمام الناس خيارات خمس هى:

- الخيار القهرى فى شكل حكم تفرضه جماعة عسكرية أو مدنية تمارس الوصاية على الشعب، وهذا خيار غير مرغوب لأنه يخنق الحرية ويبدد المؤارد الوطنية فى سبيل القهر للبقاء فى السلطة.

- النظام الشيوعى الذى يرى الليبرالية نظامًا زائفًا لأنها تنافس بين أغنياء بما يملكون وضعفاء لا قوة لهم، وافتراض قيامه (أى النظام الشيوعى) فى العالم الثالث افتراض بعيد المنال.
- الليبرالية التى تغفل الجانب الاجتماعى فى حين تؤكد الحريات السياسية وتقوم على التنافس والمشاركة وقد عرفناها منذ الاستقلال.
- الحكم التقليدى الذى يعتمد على سلطة تدعمها عصبية وتنتقل بالوراثة وهذا أمر ليس له من سبيل لأن الوراثة أساس قاصر لنقل السلطة.
- النظام الإسلامى الذى «يضم فى بردتيه ميزات النظامين الشيوعى والليبرالى ويزيد على ذلك أن لاحقوق التى يكفلها ليست حقوقًا وضعية يقننها البشر، إن شاءوا أبقوها وإن شاءوا اسقطوها ولكنها حقوق شرعها الله. لهذا فإن النظام الإسلامى يشتمل على أميز ما فى النظم الوضعية ويزيد».

ودون أن نتناول الأطروحة الأخيرة بالتحليل (فهذا حديث سنجيئ إليه فى فصل تال) نقول إن الاطروحة تبين مكمن الأزمة بالنسبة لرئيس وزراء النظام الليبرالى فى السودان.

ولم يكن الصادق وحيدًا فى تلك المزايدات فقد سايره فيها رئيس مجلس رأس الدولة، ففى حديث له لأحدى صحف الخرطوم ذكر السيد أحمد الميرغنى بأنه «لا يوجد فى الأفق خلاف حول الشريعة وضرورة تحكيمها. ليس هذا فقط بل إنه لا بديل لشرع الله فى الحكم غير أننا نريد للقوانين فى السودان تلاؤمًا مع عروبة وإسلام السودان». وحسنًا أن يتحدث السيد أحمد عن ضرورة تلاؤم القوانين مع واقع السودان، بيد أن هذا الواقع ليس هو الواقع العربى ـ الإسلامى فحسب فهناك واقع آخر لا هو بالعربى ولا هو بالإسلامى. لم ينس السيد أحمد فى حديثه ذلك أن يتناول قوانين سبتمبر، قال إن: «ما كان يمارسه جعفر نميرى فى السودان ليس شريعة فقد شوه حكم مايو صورة الإسلام المشرقة الصحيحة عندما سن تلك القوانين بشكل عشوائى بعيدًا عن الحرص على مكانة ورفقة الإسلام». وذلك وعى متأخر لأن صاحب هذا القول هو نفس الرجل الذى كتب إلى

نميرى فى الثالث عشر من سبتمبر ١٩٨٣ يقول: «كلفنى السيد محمد عثمان السيد على الميرغنى بمناسبة إصدار سيادتكم للقوانين الغسلامية والتى وضعت الشريعة الإسلامية السمحاء موضع التنفيذ الفعلى فى بلدنا الحبيب أن أنقل لسيادتكم التأييد الكامل والمطلق لكل هذه الخطوات الإسلامية العظيمة والتى هى بكل المقاييس من الإنجازات العظيمة وهى من صميم أهدافنا».

على أى فقد شهدت جهود السلام دفعة كبرى عند اللقاء الذى تم بين السيد الصادق المهدى والدكتور جون قرنق فى صيف عام ١٩٨٦ بعد بضعة أشهر من إعلان كوكادام. ومع أن ذلك اللقاء الذى دام تسع ساعات كان حادًا فى بعض مداولاته إلا أنه كان لقاء فريدًا جاءت فيه لحظات حسب الناس فيها أنهم أضحوا قاب قوسين أو أدنى من الإتفاق. أروع تلك اللحظات هى الخاتمة حيث قال قرنق للصادق: «هناك شىء نتميز به نحن فى السودان هو السماحة؛ فلا أعرف تجربة أخرى فى العالم جلس فيها الحكم والمتمرد عليه فى لقاء ودى دام تسع ساعات بالصورة التى اجتمعنا به. كلماتى الأخيرة لك هى أن تعلن عندما تعود إلى الخرطوم بأنك جئتها وأنت عازم على تنفيذ «إعلان كوكادام»؛ وعند سماعى لذلك البيان سأعلن من جانبى وقف إطلاق النار دون أن أطالبك بالمثل. إننى أعراف جيدًا أن «الإخوان المسلمين» سيخطبون فى المساجد ضدك، وسيحشدون الحشود فى الطرقات، ولكنى أعراف أيضًا بأن الشعب السودانى سيخرج كله ليؤيدك لأنه يريد السلام. ولعله فى الاستقبال الذى قوبل به السيد الميرغنى عقب عودته من أديس أباب وهو يحمل ميثاقًا للسلام بعد ثمانية عشر شهرًا من لقاء الصادق وقرنق مصداق للنبؤتين، سعى «الجبهة» لتأليب الشارع ضد أى وفاق من أجل السلام، وقدرة الشعب على أن يرد الصا صاعين تأكيدًا لتأييده للسلام.

لم يكن ذلك هو ما رغب الصادق فى تحقيقه بذلك اللقاء إذ كان ما زال عند موقفه فى إعادة صياغة «إعلان كوكادام»، فالذى كان يرغب فيه هو تكوين لجنة قومية يختارها بنفسه لتقوم بصوغ ميثاق جديد بديل لإعلان كوكادام على أن يتفق هو وقرنق على مهمام

تلك اللجنة. ومن البين الذى لا خفاء فيه أن السيد الصادق كان يريد وفاقا هو صانعه بل ـ فى الحقيقة ـ صائغه، لأن صناعة السلام، بصرف النظر عن الإطار الذى تتم فيه، لابد أن يقوم بها رئيس الوزراء وحكومته. وقد تبدى اهتمام رئيس الوزراء بموضوع السلام، من الناحية الإدارية والإعدادية، بإنشائه لوزارة السلام وشروعه فى إعداد الملفات التى تتضمن خلفيات المشكل، واستجابته لعديد من المبادرات مثل مبادرة الإساقفة المسيحيين، ومبادرة الجنرال أوباسانجو رئيس نيجريا السابق، ومبادرة الرئيس اليوغندى موسوفينى ثم أتباع كل هذا بتكوين لجنة تقويم لمساعى السلام برئاسة باسفيكو لادو، وقد ضمت لعضويتها: ما مايثو أوبور، الدواجر، ريت شوك، لورنس مودى، إبراهيم الأمين، حماد عمر بقادى، يوسف أحمد يوسف، أحمد سعد عمر، وعبد الباسط سيعد.

عقب عودة الصادق للخرطوم بعد ذلك اللقاء وقع حدثان لا رابطة بينهما إلا أن أثرهما كان كبيرًا فى عرقة مسيرة السلام: الأول هو محاولة «الجبهة الإسلامية» الضغط على رئيس الوزراء والحزبين الحاكمين بإثارة موضوع تطبيق الشريعة حتى تحرجهم إن لم يكن أمام مؤيديهم، فأمام أولئك الذين اتفقوا معهم على إلغاء قوانين سبتمبر؛ والثانى هو حادث إسقاط الطائرة المدنية (طائرة سودانير) فى مشارف مطار ملكال، وهو حادث قاد إلى تشويش كثير لم يعد يستبين معه الناس ما هو الأساسى وما هو الهامشى. ففى سبيل إحراج الحكومة ورئيسها، بعد أن لاح فى الأفق أن انفراجا قد يقع قريبًا فى مجال السلام، تقدم «الجبهويون» بمشروع قرار للجمعية التأسيسية يلزمون به الحكومة بتنفيذ كل الأحكام الصادرة تحت قوانين الحدود والتى لم تنفذ بعد، وكان عدد الأحكام الحدية التى صدرت فى عهد النميرى ولم تنفذ قرابة الثمانين حكمًا. الهدف من ذلك الاقتراح كان هو إشاعة الفتنة بين صفوف البرلمانيين الحزبيين المسلمين وتخييرهم بين تأييد أحزابهم ـ إن اتخذت الأحزاب موقفًا معارضًا ـ أو مساندة «الجبهة»؟فإن فعلوا الأولى اتهمتهم «الجبهة» بالتنكر لشرع الله، وأن فعلوا الثانية تحقق لجبهة ما تريد بإيجاد شرخ فى الجدار الحزبى. ومما يكشف عن ختل «الجبهة» قول الدكتور الترابى بعد أن صار نائبًا عاما عن نفس هذه القوانين التى انبثقت منها تلك الأحكام التى كان يبتز بها

الخصوم ويتهمهم بالمروق عن الإسلام لرفضهم تنفيذها، بأن «تلك القوانين هى قوانين وضعية بريطانية المنشأ وكل ما فعله واضعوها هو إعادة صياغة القوانين البريطانية وحشر الأحكام الحديثة فيها». فالفيه الترابى، يطالب بحكومة الأحزاب التى لم يكن جزءًا منها فى عام ١٩٨٧ بتطبيق الأحكام الحديثة التى صدرت فى عهد نميرى تحت ظل قوانين سبتمبر ولم تنفذ منذ خلعه ويقول بأن عدم تنفيذها عصيان لأوامر الله وإبطال لشرعه. ولكن ما إن جاء عام ١٩٨٨ وأصبح الفقيه حاكمًا وحليفًا لتلك الأحزاب حتى أخذ يصرح بأن قوانين سبتمبر تلك هى «قوانين وضعية استعمارية حشرت فيها الحدود حشرًا».

على أن المتاجرة بشرع الله لا تقف عند الدكتور الترابى وحده، فدوننا ما صنعته القوى السياسية الشمالية الأخرى بقوانين سبتمبر، وبالأحكام الحدية التى صدرت بمقتضى تلك القوانين. ونبدأ بالثانية فنقول إنه فى الوقت الذى رفضت فيه تلك القوى إلغاء قوانين سبتمبر الجنائية تهيباً من إلغاء حودود اللهس (مما يعنى أنها أقنعت ذاتها بأن تلك الحدود هى أمر الله الذى لا يستطيع أحد تبديله) قررت أن لا تنفذ الأحكام التى أصدرها القضاة التزاما بأحكام «شرع الله» لاستغلاظهم لها، إذ كان من بين تلك الأحكام أحكام بالقطع من خلاف، وأحكام بالصلب والقطع، وأحكام بأن تفقأ عين مذنب لأنه فقأ عين أخيه أو تكسر سن مذنب آخر لأنه كسر سن أخيه عملا بقوله تعالى: ﴿العين بالعين والسن بالسن... ﴾. وكأنا بهؤلاء الحكام الذين لا يجسرون على إلغاء الأحكام الحدية فى القانون، رغم استفظاعهم لها، بدعوى أن إلغاءها تعطيل لحدود الله (وحدود الله عطل واحدًا منها الخليفة الثانى لرسول الله) ثم يفرقون ويجزعون عندما يجيئ التنفيذ العملى للأحكام بل يعطلون ذلك التنفيذ. يحاولون مخادعة ربهم، ولا يخدع الغشــنة هؤلاء إلا أنفسهم.

انشغل الناس بمشروع أقرار «الجبهة انشغالاً عن كل ما عداه حتى أحبطوا الاقتراح «الجبهوى» وجاءوا، من بعد، إلى لقاء مع «الحركة» يبلغونها فيه عن الضغوط الجبهوية

التى يعانون منها فى الخرطوم. كان المراد من ذلك اللقاء اللقاء حث «الحركة» على الإلتقاء مع القوى السياسية فى نقطة وسطية حول معالجة موضوع قوانين سبتمبر تقى البعض من الحرج. فى ذلك الموقف رأى المتحدثون باسم «الحركة» تناقضًا لا يجوز، حمل واحدًا منهم على أن يقول: «أنتم على خطأ» و«الجبهة الإسلامية» على حق، فإن كانت قوانين سبتمبر ما زالت باقية فى الكتب أفليس واجب الحكومة الاول هو تنفيذ القانون؟ وإن كنتم تملكون الأغلبية التى تحبطون بها قرارات «الجبهة» وتردون مؤامراتها أفليس الأحرى بكم استخدام تلك الأغلبية لإسقاط قوانين سبتمبر التى تضطربون حياء من تنفيذها؟ موقف الحركة لم يكن مبعثه التشدد وإنما الخشية من النتائج، فإن كان الذين يؤمنون بفساد قوانين سبتمبر عاجزين كل العجز عن إلغائها رضوخًا لمزايدة «الجبهة» فما الذى سيصنعون غدًا عند مجابهتهم بما هو أخطر منها عند مناقشة الدستور، الفصل بين الدين والسياسة. فالمراد إذن هو حمل الناس على المضى بأحكامهم إلى نهاياتها المنطقية، وتحمل التبعات التى تترتب على تلك الأحكام بدلاً من التستر وراء «الجبهة» من جهة، ووراء «الحركة» من جهة أخرى.

أما الحادث الثانى فهو إسقاط الطائرة وكان مصدر غضب للكثيرين فى داخل السودان وخارجه. وقد تعرضت «الحركة» بسببه لنقد شديد من نصرائها وأصدقائها فى أفريقيا والغرب بمن فيهم أولئك الذين يلمون بالظروف التى وقع فيها الحادث. ونتيجة لتلك الظروف أصدرت الحركة «إنذارًا» بعزمها على إسقاط أى طائرة تعبر الأجواء التى تسيطر عليها وهو أمر لم يكن غائبًا على السلطات المحلية والمركزية فى السودان مما كشفت عنه صحيفة مرموقة فى الخرطوم هى مجلة الأشقاء. أوردت تلك الصحيفة: «تؤكد تحريات الأشقاء أن ثمة مفاجأة تمخضت عن عملية التحقيق فى حادث الطائرة الفكوكرز بملكال ومدير المطار هناك يحذرانهم من إقلاع الطائرة وإنهم سيقومون بإسقاطها فى حالة إقلاعها. ومعروف أن قوات المتمردين كانت قد أصدرت تحذيرات نشرت من خلال وكالات الأنباء العالمية والمحلية يوجهون فيها أنذارًا واضحًا بضربة أية طائرة تدخل فى المجال الجوى لجنوب البلاد».

لم يكن غريبا أن يثير الحدث ثائرة أصدقاء «الحركة» قبل خصومها فى داخل السودان، كما لم يكن غريبًا أن يكون له ردود أفعاله عند المسئولين فى السودان؛ إلا أن ردود فعل المسئولين لابد أن تكون أمرًا محسوبًا؛ والذى يدعو للعجب فى ردود الأفعال الشمالية هو ازدواجية المعايير. لم يكن ذلك هو الحادث الأول من نوعه فى تأريخ تلك الحرب وما سبقتها من حروب والذى راح فيه الأبرياء ضحية لاعتداء متعمد لم يقصد منه إلا الترويع. كما أن يكون هو الحادث الأخير. وقد كان الحادث الأول من نوعه فى تأريخ تلك الحرب وما سبقتها من حروب والذى راح فيه الأبرياء ضحية لاعتداء متعمد لم يقصد منه إلا الترويع، كما لن يكون هو الحادث الأخير. وقد كان الحادث فرصة مناسبة اهتبلتها «الجبهة الإسلامية» لإدانة «الحركة» من جانب بالإرهاب؛ وإتهام الحكومة، من الجانب الآخر، بالتفريط مما قاد لأن يصبح رئيس الوزراء هو صاحب أعلى الأصوات فى التنديد بالحادث. وإن كانت التنديد والإدانة للحادث من جانب رئيس الحكومة هما حقه وواجبه، إلا أن رئيس الوزراء تجاوز هذا الحق والواجب عندما أعلن وقف أى اتصال بالحركة، وإتهام كل من يتصل بها أو يتعاون معها بالخيانة للوطن. ومن المفارقات الغريبة أن يكون اتصال الدكتور الترابى بالحركة فى لندن (الذى أشرنا إليه قبل هنيهة) قد تم فى نفس تلك الأيام.

ظلم رئيس الوزراء نفسه كثيرًا باتخاذ ذلك الموقف لأن الذى يريده الناس من قيادتهم هو إدارة الغضب لا إثارته، أى القيادة من الأمام إلى الخلف. كما أن الذى تتطلبه المواقف المصيرية من قائد المسيرة هو الارتفاع بنفسه فوق الانفعالات العابرة حتى يستطيع كبح جماح الجامحين ورد غلواء المغالين. تذكرت يومذاك المهاتما غاندى، تذكرت موقفه إبان أحداث بومباى غداة انقسام الهند الذى راح ضحيته عشرات المسلمين. وكان غاندى، لكيما يبقى على وحدة الهند، قد اقترح على محمد على جناح بأن يصبح رئيسا لوزراء عموم الهند على أن يتنازل له نهرو عن ذلك الموقع، وعلى أن يتولى جناح بمفرده اختيار من يشاء من الوزراء. لم يصدق جناح بأن هذا سيرضى صحب غاندى، حتى وإن قال به المهاتما، ولهذا استمر فى مطلبه بالتقسيم؛ وتبعت التقسيم الأحداث الدامية التى شهدتها

معظم مـدن الهند. تلك الأحداث حملت المهاتما للانتقـال إلى بومبـاى، واحـدة من أكثـر المدن التى أدمـاها الصـراع؛ مـؤثرًا عند وفـوده إليـهـا الإقـامـة فى منزل صـديق له من المسلمـين رغم نصح صـحبه له بأن ذلك سـيزيد من غـضب الهندوس. وفى داخل منزله صديقه المسلم أعلن غاندى صيامه الأخير معلنًا بأنه لن يقلع عنه حتى يكف الهندوس عن قتل المسلمين فكان له مـا أراد بعد فـترة ليست بالقصيرة؛ إلا أن ذلـك كان إلى حين؛ فمـا أن خرج غـاندى بعد أن أقلع عن الصيـام عقب إبلاغ نهروا وسـردار باتل له بإنتهـاء الاقـتـتـال بين المسـلمين والهندوس فى كل أرجاء الهند، حتى تصـدى له هندوكى مـهـوس فارداه قتيلا ببضع طلقات من غدارته.

تلك القـصـة نشـيـر لهـا لـنكشف عن دور القـائد فى تقـديم النموذج والأمثـولة، فى أن يكون هو البلسم الشافى للجراح لا الأصبع التى تنكأ القرحة قبل أن تشفى.

فى جو ذلك التأزيم المفـتعل أصبح كل جهد من أجل السـلام مـحل إثارة واتهامـات بما فى ذلك الجهود التى كانت تشارك فيها الحكومة. فـمبادرات الرئيس النيجـرى السـابق أو بسانجو كانت مـحل اتهام من صـحافـة «الجبهة»، وندوة واشنطون التى دعت لهـا مؤسسة الاسمثونيـان أسماها البـعض «مؤامـرة أمريكية» لتدويل القضـية تمت «فى ظروق مـريبة»، واللقـاء الـذى دعت غليـه المجـمـوعـة التـى تضم عـددًا مـرمـوقًـا من الرؤسـاء الســابقـين «انتـراكشن» Inter Action أثارت ثائرة البـعض لما «أحـاط بهـا من غـمـوض». وفى كل هذه الحالات كانت الإثارة تجيئ والإتهامـات تتوالى إمـا من ناقد يحسب نفسه سيد العارفين ولهـذا فـلا يجـوز أن يغـمـض عليـه شىء أو من صـحـفى يجـادل حـول أهليـه مـجلس «الانتراكشن» لمناقشة القـضية دون أن يدرى إن كان «الانتـراكشن» هـذا اسمًا لمنتدى فكرى أو لفريق لكرة السلة؛ أو من مثقف واثق من نفسـه، مباه بمركزه، فائق الإحساس برسـالته التأريخية ولهذا آذاه كل الأذى أن لا تشمله الدعوة لندوة واشنطون فأخذ فى التساؤل عن «الظروف المريبـة» التى وجهت فيهـا الدعوة لفـلان ولم توجه لعـلان فى حين قد لا تكون «الظروف المريبة» تلك أكثر من أن القـاعة «ب» التى تقـرر أن يعقد فيها الاجتمـاع لا تتسع لأكثر من عشرين شخصًا، ولهذا فلابد أن يختار الداعون فلانا ويتركوا علانا.

معركة القوانين البديلة:

عادت الكرة مرة أخرى إلى ملعب الجمعية التأسيسية بعد تشكيل حكومة الصادق المايو أبريلية عقب إتفاق الأحزاب الثلاثة صبيحة الأربعاء ٢٠ / ٤ / ١٩٨٨ على ميثاق جديد أسموه «ميثاق السودان الإنتقالى» وأشرف على تنسيق إعداده عضو مجلس رأس الدولة على حسن تاج الدين. ولا شك فى أن الميثاق كان محاولة جادة للتجاوب مع الإطروحات التى أثارتها «الحركة» إلا أنه كان يعانى من نقاط ضعف ثلاث أفرغته من محتواه. الأولى هى الإيحاء بأن الروح التى أملته هى «تقوية الجبهة الداخلية» ضد الجبهة الخارجية مما لا يجعل منه ميثاق حوار وإنما عريضة احتجاج إن لم يكن نداء ثأر. والثانية هى الفروض الخاطئة التى استند عليها التحليل والتى لا تبعث على الثقة فى جدية المحاورين، خاصة إن كانت تلك الفروض تقوم على تبرئة ساحة الأحزاب من كل مسئولية عن ما عانى منه السودان منذ الاستقلال. والثالثة هى عدم توافق الرايات المعلنة مع الممارسات التى صحبتها؛ كل واحدة من هذه القضايا ستتناوله بالتعليق.

فالحديث عن «تقوية الجبهة الداخلية» يوحى بأن الحركة الشعبية (التى يفترض أنها هى الجبهة الخارجية) تحارب فى زيلع وبربره لا فى الكرمك والرنك وكادقلى؛ إلا أن كان المفترض بالداخل هو الشمال والخارج هو ما عداه من ربوع السودان. أما الافتراضات الخاطئة فنلمحها فيما أوردته ديباجة الإتفاق بأن «مشكلاتنا القومية الحالية نتاج للتركة التى خلفها الاستعمار علمًا بأن الجهود الوطنية منذ الاستقلال لحل هذه المشكلات لم تحقق نجاحًا نسبة لاثنين وعشرين عامًا من التدخل العسكرى». وبصورة عامة فأنا لا أثق كثيرًا فى مصداقية أى شخص ينزع للمكابرة على الحقائق لأن هذا يفق الناس الثقة فى جديته وصدقه حتى عندما يصيب. فالمشكلة التى نتحدث عنها هى مشكلة أقليم بعينه وتظلمات بعينها، ليست هى قضية التعددية أو الليبرالية أو احترام الحقوق الأساسية حتى ننسب التعدى عليها للعسكريين. ويقول التاريخ المشهود أن أول حل وطنى لتلك المشكلة فى عهد نظام ديموقراطى برلمانى (مؤتمر المائدة المستديرة)، ولجنة الأثنى عشر،

ومؤتمر عموم الأحزاب الذى ترأسه القاضى محمد صالح الشنقيطى) قد أجهضته الحكومة الديموقراطية نفسها، فما هى مسئولية العسكريين عن ذلك. وفيما يبدو فإن السيد الصادق ما زال عند ذلك الرأى؛ عبر عنه بصورة تكاد تمزق أوصال الحقيقة فى واحد من مؤلفاته الأخيرة. فى ذلك المؤلف احتلت فيه المشكلة السودانية ما يقل عن الست صفحات من بين مائتى صفحة من السياحة الفكرية التى نحمدها للكاتب فى ظل الظروف القاسية التى دبج فيها كتابه ذلك. أورد السيد الصادق فى ذلك الكتاب أنه عقب «مؤتمر المائدة المستديرة ثم لجنة الأثنى عشر وأثناء مداولاتها تم إتفاق أساسى بينى وبين السيد وليام دينق على الاعتراف بخصوصية وضع الجنوب، واعتراف بأن السودان قطر واسع ومتنوع وأن هذه الحقائق يمكن استيعابها فى شكل نظام إقليمى، «هذا الإتفاق وراء الكواليى هو الذى مكن الأحزاب السودانية من التوصل لاتفاق شامل أرسل للجنة الدستور القومية لتضمينه فى مشروع الدستور الدائم، ولكن كل هذا أوقف بوقوع انقلاب مايو ١٩٦٩»..

ونزعم بأن ذلك القول يجافى الحقيقة مجافاة كاملة، فما كانت قضية الجنوب يومها موضوع اتفاقيات جانبية «وراء الكواليس» وإنما كانت محل حوار معلن ومشهور. وأن تعذر الحل يومذاك فما كان ذلك إلا لمناورات السياسية الحزبية ومناورات الإداريين الذين اعترض اتحادهم على مبدأ الحكم الإقليمى للجنوب، وإيكال إدارته لابنائه وكأن قضية السودان هى وظائف المديرين ونواب المديرين فى الجنوب التى يجب أن تقتصر فيها فرص الترقى على «القادرين»، وما القادرون إلا المتمرسون على الإدارة من أبناء الشمال. ومن بين الحزبيين الذين حملوا لواء المعارضة للحكم الإقليمى فى الجنوب بعض المرموقين فى حزب الأمة، باسم هؤلاء تحدث السيد كمال عبد الله الفاضل معلنًا بأن «الإقليمية تمزق وحدة البلاد» ولهذا صدرت إحدى الصحف تقول فى عناوينها الرئيسية: «حزب الأمة يعارض الإقليمية». وكانت نفس الصحيفة قد أعلنت منذ بضعة أيام بأن ستًا وثلاثين نائبًا من الجنوبيين والنوبة والبجه قد تكتلوا لإبداء رأيهم حول الدستور وموقف

الأحزاب المريب من قضية الإقليمية. فما الذى يعنيه السيد الصادق بالاتفاق الشامل إن كان قد عجز عن حمل بعض قياديى حزبه، وبعض من يعمل تحت إمرته من أهل الشمال على قبول ذلك الاتفاق؟

نجيئ، من بعد، إلى المبادئ التى أعلنها الميثاق والتى سنتناول اثنين منها، بعد إيرادها كاملة، لنرى مدى توافق الشعارات التى أعلتها تلك المبادئ مع الممارسات العملية للسلطة لوضعها فى حيز التنفيذ؛ والمبادئ هى:

- الإلتزام بالديموقراطية التعددية كنظام للحكم.
- الإلتزام باللغة العربية كلغة رسمية والإنجليزية كلغة رئيسية فى الجنوب.
- اعتبار اللغات المحلية التى تتحدثها بعض المجموعات العرقية فى أقاليم السودان المختلفة كجزء من التراث الوطنى وعلى الدولة رعايتها.
- الهوية «نحن سودانيون، هويتنا السودانية تقوم على أصولنا العربية والأفريقية».
- المشاركة العادلة فى مؤسسات الدولة كالقضاء والدبلوماسية والقوات النظامية والخدمة العامة.
- الرعاية الخاصة للمؤسسات التعليمية فى المناطق الأكثر تخلفاً.
- تكثيف الإغاثة.
- التوزيع العادل للموارد القومية.
- الإسلام والمسيحية هما الديانتان الرئيسيتان فى السودان، فالإسلام دين الأغلبية بينما المسيحية ديانة عدد كبير من السودانيين؛ على أن تنال مسألة الدين والسياسة القدر الكافى من النقاش فى المؤتمر الدستورى.

وقع على ذلك الميثاق عدد كبير من الأحزاب وامتنعت عن التوقيع عليه أحزاب اليسار كما امتنعت عن التوقيع «الجبهة القومية الإسلامية» بالرغم من مشاركة ممثليها فى الحوار (أحمد عبد الرحمن، إبراهيم أحمد عمر، موسى حسين ضرار). وجاء رفض

«الجبهة» للتوقيع نتيجة لعدم قبول اقتراحها القاضى بإلغاء قوانين سبتمبر «وتحقيق رغبة وإرادة الأغلبية بأصدر قوانين إسلامية بديلة مستمدة من الشريعة الإسلامية والعرف تعيد حياة الأمة إلى أصالتها وتراعى مستجدات العصر على أن يتم ذلك فى خلال شهرين». ومن الواضح بأن «الجبهة» كانت تتحدث عن هذا الأمر وكأن الذى تدعو إليه من قوانين هو، من ناحية انعكاس لحكم الله «الذى لا بديل له» كما أنه من الناحية الأخرى تعبير عن «رغبة وأرادة الأغلبية». وقد شهدنا كيف ظل «شرع الله» القطعى هذا يتغير ويتبدل كلما هبت ريح سياسية. أما الجنوبيون فمع قبولهم بالميثاق إلا أنهم أصروا على أن لا يطلق على اسم القوانين التى ستستبدل بها قوانين سبتمبر نعت «الإسلامية» بل تسمى بالقوانين البديلة على أن يرجأ البت فى «أمر الحدود» إلى المؤتمر الدستورى.

من قائمة المبادئ تلك سنتناول موضوعين، الأول هو موضوع هوية السودان العربية الأفريقية، والثانى موضوع القوانين البديلة، وحول الأمر الأول؛ أحسن الميثاق عندما استهل بالقول: «نحن سودانيون» ?لأنه لو اجتمع الناس على أن «السودانية» هى التى توحد بينهم لما قام بينهم خلاف، ويكاد المرء يظن بأن بعض أهل السودان يستحيون من أن ينسبوا أنفسهم لـ«السودانية». والسودانية، بطبيعتها، مفهوم جامع يقتضى الاعتراف بكل الخصائص الثقافية لأقاويم السودان غير العربية، أى اعتبار ثقافاتها جزءًا من التراث الوطنى الذى ترعاه الدولة. أما الموضوع الثانى فهو موضوع القوانين الإسلامية البديلة والتى سنتناولها ليس فقط من حيث هى قوانين، وأنما أيضًا للآثار السياسية بعيدة المدى التى تترتب عليها؛ وهذا أمر لا يمكن الأزورار عنه باهتبال الأحكام، أو المراوغة اللفظية، أو الترويع والإرهاب بتهم الكفر والإلحاد. وإن كانت تلك هى المبادئ المعلنة، فما هو حال الممارسات؟

لم يجف المداد الذى سطر به «الميثاقيون» ميثاقهم حول هوية السودان العربية الأفريقية، معلنين على الملأ بأن الدولة السودانية «الصحوية الإسلامية» ستتولى بعين الرعاية كل المواريث الثقافية لأهل السودان على اختلاف عروقهم، حتى انبرى الوزير

الذى يفترض فيه رعاية الثقافة لينكر على السودان جذوره النوبية، كما اندفع آخرون غيره كانوا يشاركون فى الحكم للتنديد بطائفة من أهله لأنها كانت تحتفى بآثارها الدينية، وهى آثار أقدم تاريخًا من الإسلام؛ وفى الحالتين لا نتحدث عن الجنوب.

سعى ذلك الوزير لإزالة الآثار النوبية من متحف السودان ليبدلها بالآثار التى تكشف عن ما أسماه «وجه السودان الحقيقى»، إلا وهو الوجه المسلم، دون أن يجد من بين زملائه أو رؤسائه من يردعه من هذا الافتئات على التأريخ، وإن كان قد سعى لتلقينه درسًا فى التاريخ واحد من الأمناء على ذلك التراث، الدكتور أسامة عبد الرحمن النور مدير مصلحة الآثار السودانية. كان من الغريب حقًا أن يجيئ إنكار ذلك الوزير لتأريخ السودان غير الإسلامى فى الوقت الذى كانت تحتفل فيه مصر باوبرا عايدة لفيردى، وأوبرا عايدة هى تصوير لأمجاد مصر الفرعونية والكوشية لا مصر الإمام الشافعى أو سيدنا الحسين. أو يجيئ فى نفس الوقت الذى كانت تحتفل فيه الأردن بتراثها النبطى إبان المهرجانات الفنية فى البتراء؛ ومليك الأردن الذى كان يرعى هذه المهرجانات لا ينحدر من النبطيين وإنما انحدر من العترة النبوية الكريمة، لهذا وحده، إن لم يكن لسبب آخر، يفترض فيه أن يحرص كل الحرص على المحافظة على الوجه الإسلامى لبلاده. بل يجيئ أيضًا فى ذات الفترة التى كانت تناشد فيها سوريا المنظمات الدولية لدعم جهودها من أجل صيانة مسرح تدمر وإعادة ترميمه ليسع ثلاثة آلاف مقعد؛ ولا أحسب أن الذين كانوا يوالون هذه المساعى فى دمشق ينحدرون من صلب الإمبراطور الرومانى «كلا كلا» الذى بُنى ذلك الصرح العظيم على عهده، أو يكفى هذا لإبانة الأمر لوزير الثقافة عدو الثقافة أم نضيف إليه جهود حكومة العراق فى إعادة بناء «بابل» مدينة نبوخذ نصر، *فعراق المأمون والرشيد لم تتنكر لتاريخها الأشورى، ولم تتنكر لحمورابيها الذى أصبحت شريعته أساسا للتلمود اليهودى.*

وإن كان اهتمام بعض دول المشروف بتراثها غير العربى اهتماما متحفيا إلا أن اهتمام مصر بآثارها يذهب إلى ما هو أعمق من هذا لأن مصر العظيمة ظلت تعتبر أن تراثها

غير العربى هو ملك للإنسانية كلها، ولهذا اتجهت حكومتها تلك الأيام لإعادة تشييد مكتبة الإسكندرية التى أقامها بطليموس الأول عام ٢٨٠ قبل ميلاد المسيح. وما أكثر ما تغنى شعراء مصر بالرعامسة الذين «مشت بمنارهم فى الأرض روما، ومن أنوارهم قبست أثينا» والرعامسة هم «تاج مصر» من فرائده ابنى سسيبتى (رمسيس) ومن خرازته خوفو ومينا. كان هذا هو حداء شوقى أمير شعراء العربية فى عهده، حداء أنكر فيه على اللورد كارنافون انتهاب تلك الآثار لأنها آثار الآباء التى يغار عليها الأبناء: «بوتنا وأعظمهم تراث، نحاذر أن يئول لآخرينا». ولا شك فى أن أهل مصر يدركون بأن قوتهم الحضارية إنما تستمد من عبقرية الزمان وعبقرية المكان، بتلك القوة هزمت مصر كل غزاتها، لم تهزمهم بجحافلها وإنما باستيعاب حضاراتهم وهضم تلك الحضارات فى أحشائها؛ لأجل هذا أضحت مصر، كما وصفها ابن خلدون، «مجمع الدنيا ومحشر الأمم». فأين كل هذا من ذلك النمط الذى ابتلى به السودان من حاكمين لا يدرك الواحد منهم العبقرية الزمانية الكامنة فى بلاده ناهيك عن أن يملك القدرة على أن يجعل من التعارض الثقافى تجانسا، ومن التناشز تناغما، ومن المتناقضات متآلفات.

وما حال وزير ثقافة السودان إلا كحال المشعوذة من «الإخوان المسلمين» الذين أنكرت صحافتهم ـ وهم فى الحكم فى آخر أيام عهد الأحزاب ـ على النادى القبطى بالخرطوم استذكاره لتراث السودان المسيحى عندما دعت المكتبة القبطية بالخرطوم لمهرجات تحتفى فيه بتاريخ السودان القبطى، وهو تأريخ لا ينكره إلا الغافل أو الجاهل. ولم يعرف السودان ـ منذ أن استقل ـ صراعًا سياسيًا أو دينيا بين الأقباط والمسلمين من أهله لأن قيادات السودان فى فترة الديموقراطية الأولى قد سعت لأن تجعل من المواطنة رابطة تعلو على كل رابطة بين أهل السودان حتى لم يعد القبطى السودانى يجد حرجا فى أن يسهم فى حقل السياسة، جنبًا إلى جنب، مع أخيه المسلم، بل أن يسلم قياده طائعًا لذلك المسلم. ولو كان بين قبط السودان يومذاك من هو فى بلاغة مكرم عبيد لقال كما قال السياسى المصرى الأديب: «أنا قبطى دينا ومسلم وطنا»، فالسودانية التى جمعت بين

المسلم والمسيحى والوثنى أكثر عراقة من الأديان، وما أصدق أمير الشعراء شوقى عندما قال يندد بعمهاء مصر، وإن كانوا لم يوزروا على الثقافة.

ألم تك مصر مهدنا ثم لحدنا　　وبينهما كانت لكل مغانيا

ألم نك من قبل المسيح ابن مريم　　وموسى وطه نعبد النيل جاريا

فهلا تساقينا على حبه الهوى　　وهلا فديناه ضفافًا وواديا

ولم يكن غريبًا فى جو ذلك الهوس أن يشهد السودان فى تلك الأيام ألوانًا من التحرش الدينى لم يعرفها السودان من قبل فى كبريات مدنه، خاصة بالنسبة للأقباط. كان ذلك التحرش هو جزء من خطة مرسومة تستهدف استكشاف مواقع الضعف لكيما تتبعها الحملة الشرسة ضد السودانيين غير المسلمين، إما بالاستنكار العلنى لوجود الكنائس فى المناطق السكنية (وكأن المفترض أن تكون الكنائس فى المنطقة الصناعية) أو إنكار حق مواطن مسيحى فى ممارسة مهنته كما حدث للصديق المحامى نبيل أديب عبد الله الذى اعترض محام ذى نسب بالجبهة الإسلامية (محمد إبراهيم الطاهر) على حقه فى رئاسة لجنة تحكيم انشأتها المحكمة للفصل فى دعوى قضائية لأن المسيحى يجب أن لا يقضى فى أمور المسلمين؛ وتلك دعوى رفضتها، بحق، محكمة الاستئناف لتعارضها مع المادة ١٨ من الدستور التى تنص على عدم التمييز بين المواطنين على أساس الدين.

كان كل هذا يدور فى ثمانينيات القرن العشرين أى بعد ما يزيد على أكثر من قرن من صدور الخط الهمايونى من الباب العالى فى الاستانة حول حقوق الأقباط فى مصر. وينص ذلك الفرمان على عدم منعهم من أداء فرائض دينهم وعدم إجبارهم على ترك دينهم واتخاذ التدابير لتأمين ذلك. كما ينص على المساواة فى الوظائف بين المسيحيين والمسلمين، ووجوب الخدمة العسكرية على المسلم والمسيحى، وأن تزال من «المحررات الديوانية جميع الألفاظ والتعبيرات والتمييزات التى تتضمن الإساءة إلى فئة من الناس بسبب المذهب أو اللسان أو الجنسية ويمنع قانونا استعمال كل نوع تعريف وتوصيف يوجب العار أو يمس الناموس سواء كان بين أفراد الناس أو من طرف رجال الدولة الإداريين». هذا هو ما فعله الباب العالى فى القرن الماضى قبل إعلان ميثاق حقوق

الإنسان، وقبل أن يسفر على الناس فجر «الصحوة الترابية». وما فتئ دعاة تلك الصحوة يقولون بأن الإسلام قد سبق العالم كله إلى مواثيق حقوق الإنسان. إلا أن كل ممارساتهم لا تكذب فقط دعاواهم وإنما تلحق بالإسلاح أبلغ الأذى أن مع أن الذى يدعون له ويمارسون هذا الإسلام.

وأقول بدون استحياء بأنه لو كان هناك بعض ما أباهى فى مجال الحفاظ عليتراث السودان التأريخى، لكان هو سعيى الدائب إبان عملى فى اليونسكو لإكمال بناء متحف السودان ونقل آثار معبد بوهين إليه ثم إعادة تعمير فريسكوات الكنائس النوبية التى تأثرت لحد كبير بالفن القبطى المصرى، خاصة ما يعرف برسوم الفيوم. أو ليس من العار أن يصبح الجهد الخارق الذى بذله الأمير صدر الدين خان الأسيوى الإسماعيلى المسلم. محل تساؤل عند بعض حكام السودان فى نهاية الثمانينيات. ثم أوليس من العار أن تصمت دولة بأكملها عن جهل هذا الوزير بتأريخ بلاده، وتكشف بذلك عن استهانتها البالغة بذلك التأريخ. ومن المؤسى أن يتزامن ذلك الموقف المشين مع احتفاء مركز دراسات الآثار النوبية فى جامعة شيكاغو باكتشافاته التاريخية فى بلاد النوبة، أو ما يعرفه علماء الآثار ببلد القوس (Ta Seti) . ثم أوليس من العار أن يحج أهل العالم من المؤرخين وهواة الفنون إلى متحف وارسو ليشاهدوا صورة قديسة فرس (وفرس هذه مدينة سودانية نوبية) فى ذات الوقت الذى يرتفع فيه صوت وزير «الثقافة» السودانية مطالبًا بإبادة هذا الميراث الحضارى. ومرة أخرى اقول، دون استحياء، بأن من أكثر ما أفاخر بالإسهام فى إنجازه فى عهد مايو هو حث النظام على إكمال الركن المسيحى فى متحف السودان حتى يقوم بافتتاحه الإمبراطور هيلاسلاسى عند زيارته للبلاد عقب توقيع أتفاق أديس أبابا .

إن الذين يتوهمون بأن فى تمجيد النوبية انتقاص من عروبة السودان، أو أولئك الذين يظنون فى استذكار تأريخ المسيحية السودانية انتقاص من إسلامه قوم يريدون لبلادهم أن تعيش ـ كما يعيشون ـ خارج إطار التاريخ. ثم إن هؤلاء قوم لا يفهمون من الإسلام إلا

القشور، ويسيئون إلى وطنهم ودينهم المتسامح أبلغ الإساءة. فكيف يمكن للرجل الذى ينكر على المواطن المسيحى حقه فى استذكار تأريخه البائد أن يدعى بأن الدولة الإسلامية المزعومة التى يدعو إليها هى رسالة قادرة على أن تكفل لنفس هذا المسيحى حقوقه كاملة فى حاضره المشهود. أولا يرى الناس ما فى دعاوى التسامح من جانب هؤلاء الغلاة من كذب ومخاتلة؟ ثم منذا الذى يملك أن يقنع جرجس وبطليموس وأسامة فى الشمال، ناهيك عن دينق وبرنابا فى الجنوب بأن حقوقهم ستررعى فى ظل الدولة الدينية إن كان مثل هؤلاء هم دعاة تلك الدولة بل رعاتها.

إن هذا الرهط لا ينطلق فى أحكامه المشتطة هذه إلا من عقدة نقص. فحاكم مصر وحاكم سوريا ومليك الأردن ليسوا مطالبين بأن يثبتوا للناس عروبتهم لأنها حقيقة يرونها فى سحنتهم ويعبرون عنها بلسانهم؛ أما هجائن السودان ومهاجينه فقد أوهموا النفس بأن لا سبيل لإثبات عروبتهم إلا بأن يكونوا عربًا أكثر من أهل نجد وتهامة. هؤلاء المغالون لا يدركون بأن عروبة أهل السودان هى عروبة حضارية وثقافية، لا عرقية. ودون جنوح للمبالغة نقول لا بأن الذى يحمل البعض على هذه الغلواء هو نظرتهم الذاتية الشوفينية للعروبة، لأن «العروبة» تميزهم عن غيرهم من بنى وطنهم من غير العرب الذين تربوا على اعتبارهم عبيدا لهم أو تربوا على اعتبار أنفسهم سادة عليهم. الواحد من هؤلاء لا يبتغى إلا اثبات عروبته العرقية لنفسه أولاً، ثم لغيره ثانيا، خاصة والأصل العرقى هو الذى كان يميز بين أهل قبيلة وقبيلة، وبين السيد والمسود. ولو كانت العروبة رباطا ثقافيا فقط لما تميز بها هؤلاء القوم وحدهم، فقد تبنى الثقافة العربية زنج السودان وحامييهم أجمعين أو كادوا، ومن هؤلاء من أبدع فيها نثرًا وشعرًا مثل الأخوين محمد وعبد الله عشرى الصديق. لهذا لا أصدق الذين يولون بالحديث عن هوية السودان العربية الثقافية التى يتهددها بالقضاء «العنصريون» من غير العرب لأن هؤلاء «المولولين» يعرفون جيدًا بأن جميع «العنصريين» فى السوادان قوم تبنوا العربية، أو هم بصدد تبنيها، بحسبانها رابطة التواصل الفكرى الوحيد بين كل أقوام السودان. الذى يعنيه حقًا هؤلاء «المولون» هو مفهوم للعروبة تمتد جذوره إلى عهود الاسترقاق، وما تكريسه إلا تكريس لتقسيم السودان إلى سادة وعبيد.

وعلى الصعيد الشخصى فإن إدراكى لهذه الحقيقة هو الذى يقسرنى على أن اتخذ من المواقف ما اتخذت، واردد من المقالات مثل ما أردد الآن مع كل ما فيه من تعذيب للنفس بين الأقربين. والصدق مع النفس بل احترام النفس أحجى بالمرء، إذ كيف يستقيم لمن يقف فى المحافل يدين سياسات الميز العنصرى المعلن فى بعض بلاد الله الأخرى أن يصمت عن التعالى العنصرى المستتر فى بلاده؟ وكيف يستقيم للمرء الذى يندد بالأبارثيد الاجتماعى والسياسى فى جنوب أفريقيا أن يصمت عن الأبارشيد الدينى الذى يدعو له البعض فى بلد ينتمى له.

كما أن المغالاة فى الدين، من الجانب الآخر، هى ايضًا انعكاس لعقدة نقص، فالتعصب عند «الإخوانيين» أمر استوجبه احساسهم بأن تلك المغالاة هى الشىء الوحيد الذى يميزهم عن نظرائهم من أهل المدارس الدهرية الذين يسعون، عبر أطروحات مدارسهم هذه، لمعالجة مشكلات الناس دون تمييز بين المسلم وغير المسلم؛ ومن بين أنصار هذه المدارس كثيرون لا يطعن أحد فى دينهم. فى هذا الشأن أعود بالقارئ إلى حديث الدكتور الترابى عقب صدور قوانين سبتمبر مما أوردنا نصه فى كتاب «السودان والنفق المظلم». قال الدكتور فى حديثه ذلك لمراسل جريدة «الشرق الأوسط»، عادل صلاحى، أن تلك القوانين (الحدود) هى التى تميز الإسلامى، عن غير الإسلامى لأن كل النظريات التى يسعى الناس لنسبتها للإسلام أو تأصيلها فيه مثل الديمقراطية والاشتراكية وحقوق الإنسان نظريات يشترك فيها المسلمون وغير المسلمين.

هذا اعتراف خطير من عدة وجوه، خطير لأنه يكاد يجعل من أدنى شىء فى التنظيم الاجتماعى الإسلامى (القوانين الجنائية) أهم سمة مميزة للنظام الإسلامى؛ وخطير لأنه عندما يقول بتوافق ما ينادى به الإسلام من نظريات تنظم حياة الناس مع ما تنادى به المذاهب العصرية يسقط دعواه حول إلغاء كل ما جاءت به الحضارة المعاصرة بحسبانها جاهلية جديدة؛ وخطير لأنه عندما يحصر الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين فى هذه الدائرة المحدودة (القوانين الجزائية) باعتبار أن لا خلاف بين الإسلام ومذاهب العصر فيما عداها ثم يذهب، بعد هذا، إلى الصادق الكفر بمعارضيه من المسلمين الذين يقولون

غير هذا فكأنما يؤكد بأن كل تلك المغالاة فى الدين ليست فى أكثر من ذريعة لابتزاز الخصوم، بالرغم من أن الإسلام نفسه ينهى عن الغلو فى حديث متواتر للرسول ﷺ أورده أحمد والنسائى وابن ماجه والحاكم: «إياكم والغلو فى الدين فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو فى الدين».

ينفج بنا هذا الحديث، بالضرورة، إلى النقطة الثانية إلا وهى القوانين الإسلامية كما شائ أن يسميها «الجبهويون» أو «القوانين البديلة» كما شاء أن يسميها أهل الأحزاب الأفريقية، أو «القوانين الإسلامية البديلة» كما شاء أن يسميها السيد الصادق والذى يهفو قلبه دوما إلى جمع المجد من طرفيه؛ تلك القوانين - أسمها ما شئت - أريد بها استبدال قوانين سبتمبر حتى لا يكون هناك فراغ قانونى. محور الخلاف فى هذه القوانين هو تضمينها للحدود، فما اختلف الناس حول قوانين حيازة الأراضين وهذه هى الأمور التى تدور حولها حياة البشر الأسوياء، وينصرف إلى معالجتها الحكام الذين يهيمنون عليحياة العباد. ومن حيث لا يحتسبون اختزل دعاة الإسلام دينهم، دين المعاش والمعاد، فى بضع آيات وأحاديث تتناول أحقر أنواع الإنحراف والجنوح عند البشر، الجريمة؛ وهى بهذا لا تعالج إلا شئون البشر غير الأسوياء. مع ذلك صحبت الدعوة لهذه القوانين الشائهة اتهامات لمن يعارضها لأنهم جاحدون بأحكام الله الثابتة وكافرون بما أنزل. أغلب من كان يصدر هذه الأحكام قليل علم، وكليل فقه، وعليل اجتهاد. وظل «الجبهويون» ثابتين على موقفهم وهم يؤكدون بأن رفضهم للمشاركة فى الميثاق يعود إلى افتقاد ذلك الميثاق لـ «أهم قضية مطروحة على الساحة السياسية وهى قضية الشريعة»، بعبارة أخرى فإن «قضية الشريعة»، بهذا الفهم المحدود، كانت تعلو عندهم على قضية الحرب والسلام، وقضية وحدة الوطن، وقضية استنقاذ أهل السودان من الخراب والمجاعات.

ليكن لهم ما أرادوا، فما الذى جاءوا به لتبديل تلك القوانين، «قوانين سبتمبر» بما فيها «الحدود»، وما هو موقفهم من تلك القوانين، «قوانين سبتمبر» عند صدورها؟.

«قوانين سبتمبر» هذه قدمها لمجلس الشعب الأستاذ على عثمان محمد طه رئيس لجنة التشريع ونائب الأمين العام للجبهة الإسلامية، أى نائب الدكتور الترابى، فى الثامن عشر من نوفمبر ١٩٨٣ مباهيًا بأن تلك هى المرة الأولى التى تنص فيها قوانين السودان على أحكام الشريعة. أما الشيخ الترابى فقد آثر يومذاك أن يرمى مرمى قصيا عندما ذهب إلى تشبيه النميرى بالرسول المعصوم إذ قال لمجلة البيان (العدد ١٧، ١٩٨٤)، وهو يؤيد إصدار تلك القوانين والإجراءات التى تلتها: «تذكرون كيف كان رسول الله ﷺ فى سابق عهده مبرأ من كل شبهة ولكن ما إن قام بالدعوة حتى أطلقت عليه قذائف الشبهات. ومهما يكن فإن تلك الشبهات كانت متهافتة كل التهافت، وإذا نسبتها إلى جلال قدر الإجراءات التى اتخذت فإنك آيل إلى أن تحتقرها وتطرحها تمامًا.» كان هذا هو رأى الترابى ونائبه فى عامى ١٩٨٣ و١٩٨٤ «حول قوانين سبتمبر» فما الذى صنعه نفس هؤلاء الدعاة بتلك الإجراءات «الرسولية» التى قادهم نبلها وقداستها إلى احتقار كل نقد لها من «الجاحدين والكافرين»، ما الذى صنعوه فى عام ١٩٨٨ بما أسموه فى عام ١٩٨٣ «شرع الله الذى لا يتبدل»، باسم هؤلاء الدعاة تقدم الاستاذ حافظ الشيخ الزاكى (زعيم جبهوى آخر) للجمعية التأسيسية فى سبتمبر ١٩٨٨ بمشروع القانون الجنائى الذى يلغى به «قوانين سبتمبر» التى قيل لنا قبل بضعة أعوام بأنها «جاءت مبرأة من كل شبهة»، ويستبدل به ما أسمى ب«شرع الله الذى لا يتبدل».

وكان قد سبق أعداد تلك القوانين جدل لاجب انصرف معه الناس عن كل شىء مما يؤكد أن «الجبهويين» قد أفلحوا بالابتزاز والإرهاب الفكرى فى أن يجعلوا من قضية «القوانين الإسلامية البديلة» أهم قضية مطروحة فى الساحة، دون أن يقف واحد ليسائلهم عن ما يؤهلهم للحديث عن «قوانين بديلة» بعد أن نعتوا «قوانين سبتمبر» التى ينتوون إبدالها بأنها «حكم الله الذى لا يتبدل»، وبعد أن حسبوا صانعها نميرى «مبرأ من كل شبهة»، مثله مثل الرسول. بدلاً مما أسموه لجنة الوفاق الوطنى للقوانين البديلة.

ضمت تلك اللجنة نخبة من المواطنين، من كل الاتجاهات جاءوا. ويقينى بأن عددًا كبيرًا من الذين شاركوا فى تلك اللجنة ما كانوا ليشاركوا فيها لولا أن قضية «القوانين

البديلة» أصبحت تمثل هاجسًا للحزبين الكبيرين بسبب من استخذائهما أمام ضغوط «الجبهة» وكأنهم يسعون بمشاركتهم فى تلك اللجنة للبحث عن مخرج لذينك الحزبين مما استورطا نفسيهما فيه. أصدق تعبير عن هذا، الرسالة التى بعث بها الأستاذ محمد إبراهيم نقد للسيد الصادق المهدى يقول فيها: إن «فكرة تكوين اللجنة فكرة موفقة وملائمة لظروف الصراع السياسى فى هذه الفترة من تأريخ السودان إذ أن هدفها لم ينحصر فى التوصل لحل وسط بين أطراف نزاع ووجهات نظر متباينة متنافرة بل تعداه غلى قدح ملكات الفكر السياسى السودانى على اختلاف منطلقاته وجذوره الفلسفية والنظرية والدينية والقومية لصياغة مرتكزات يستند عليها وقف نزيف الدم واستعادة الوحدة الوطنية واستقرار وتطور تجربة الديموقراطية الثالثة». ومضى نقد للقول بأن «مشروع القانون الجنائى لسنة ١٩٨٨ نسف ذلك الجهد الجماعى وأقام على أنقاضه تصور ومنطلقات طرف واحد من أطراف لجنة الوفاق - الجبهة القومية الإسلامية - رغم أن ممثلى ذلك الطرف أسهموا فيما توصلت إليه اللجنة بل واستطاعات بصبر وسعة صدر أن تتغلب على نقاط الخلاف التى أدت إلى انسحاب ممثلى الجبهة من مداولات اللجنة».

وإن كان نقد قد صب جام غضبه على «الجبهة» فرضها مشروعها علىالناس فإن رئيس الوزراء لم يكن على جهل بمشروع ذلك القانون؛ فمشروع القانون المذكور أجيز فى مجلس الوزراء، وأبلغ رئيس الوزراء بشأنه مجلس رأس الدولة، فى لقاء تم بينهم ظهر الخميس ٢٢ / ٩ / ١٩٨٧. وحول ذلك الأمر ذكر الصادق بأن مجلس الوزراء قد فرغ من إعداد «مشروع قانون فضفاض يسمح بمشاركة الجميع». لهذا فلم يكن غريبا أن يكون عضو الجمعية الذى أيد الاستاذ حافظ عند تقديمه لمشروع القانون هو عضو حزب الأمةعبد الله الإمام موسى فى حين انبرى لنقده النائب المستقل الدكتور منصور العجب بقوله بأن ذلك القانون لا يختلف فى كثير أو قليل عن «قوانين سبتمبر» واخطأ منصور فمشروع القانون كان أشد وبالا من «قوانين سبتمبر» كما سنبين. كما اعترض على المشروع أيضًا نائب من الحزب الاتحادى الديموقراطى (على محيى الدين) الذى ذكر،

بحق، أن استثناء الإقليم الجنوبى من تطبيق القانون يخالف الشريعة التى لا تقر استثناء فيما يتعلق بتطبيق أحكامها.

سرعان ما أعلن «التجمع» فى ٢٩ / ٩ / ١٩٨٨ رفضه لتلك القوانين فى مذكرة رفعها لمجلس رأس الدولة ورئيس مجلس الوزراء والجمعية التاسيسية، ثم دعى الحكومة إلى تطبيق بنود إعلان كوكادام، كما أعلنت نقابة المحامين رفضها لمشروع القانون وأكدت موقفها الثابت بالعودة إلى قوانين ١٩٧٤، فى حين أعلنت الأحزاب الأفريقية إدانتها لذلك المشروع. ففى مذكرة إضافية أوردت تلك الأحزاب ما يلى:

- إن عدم الاتفاق على دستور قبل عام ١٩٧٣ كان سببه موضوع الدين والسياسة، ولكن ما أن اعترف نميرى بالأديان كلها دستوريا حتى قبل الجنوبيون ذلك الدستور.
- نقض نميرى لذلك الدستور ثم إعلانه الشريعة، من بعد، هو الذى قاد للحرب مرة أخرى.
- تطبيق القوانين الجديدة لا يهدف إلا إلى سبعة أهداف هى: تحجيم القوى الوطنية والتقدمية والحيلولة دون منافستها للقوى المستترة بالإسلام، دعم وتقوية الطائفية التى أضعفها نميرى اقتصاديا، تشبث القوى الطائفية بالسلطة، حماية ثروات الأقلية من الأغنياء الذين يمثلون ١٪ من السودانيين، الحيلولة دون وصول الأغلبية إلى مراكز اتخاذ القرار، تسخير الدين لتعبئة المسلمين للحرب، وإفشال المؤتمر الدستورى.

أعلنت تلك الأحزاب ايضًا رفضها للاستثناء الجغرافى للجنوبيين من تطبيق الشريعة لأنه غير عملى ولا يمثل إلا محاولة لكسب الوقت ريثما يتمكن «الإسلاميون». ومع كل هذا فهو يتعارض مع المادة ١٧ من الدستور التى تنص على أن كل المواطنين متساوون فى الحقوق والواجبات، كما أن القول بأن الشريعة هى المصدر الوحيد للقوانين (حسبما ورد فى مشروع القانون) يتعارض مع ما ينص عليه الدستور فى مادته الرابعة: «الشريعة والعرف مصدران للتشريع» وعلنا نضيف هنا بأن كلمة «العراف» هذه لا تخلو من غموض

يبعث على الريبة عندما تجيئ من «الإسلاميين» الحرفيين، فالعرف الذى نعنيه هو ما تعارف عليه الناس وجرى بينهم لتنظيم معاملاتهم فى المجتمع الأهلى؛ إلا أن الفقهاء التقليديين كثيرًا ما يعنون به «عُرف الشرع» أى ما جعله علماء الشرع مبنى للأحكام تمييزًا له عن عرف اللسان أى ما يفهم من اللفظ حسب وضعه اللغوى فى العربية.

تحوطًا لمثل هذه الانتقادات خرجت «الجبهة» على الناس بميثاق جديد يكشف عن وجهها «لاقومى» ويعبر عنه باجتهاد «إسلامى» مبتدع. ففى محاضرة للدكتور الترابى فى جامعة ماكيريرى فى عام ١٩٨٨ ذكر أنهم فى «الجبهة» قد قدموا «القومية» على «الإسلامية» تأكيدًا للطابع القومى للتنظيم، وإن كل الذى تدعو له «الجبهة» هو تشريع قوانين مختلفة للمجموعات المختلفة داخل الكيان القومى الواحد. جوبه الترابى، بعد طرحه ذلك، بتعليق لم يكن يتوقعه: «إن كلمة الأبارثايد لا تعنى الميز العنصرى وإنما تعنى التنمية المستقلة والقوانين المستقلة للكيانات المختلفة فى داخل الوطن الواحد»، «أو هل فرغنا من الابارثايد العرقى فى جنوب القارة حتى نجبه بابارثايد دينى فى شمالها؟» ذلك سؤال حار الدكتور الترابى فى أمر الجواب عليه.

انتهى الاجتهاد الجديد بفقهاء «الجبهة» أيضًا إلى إلغاء ما هو أخطر من «الحدود» فيما شرعه الله من أحكام، ذلك هو ولاية الكافر على المسلم: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ (المائدة ٥١). و﴿ بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ۞ الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ (النساء ١٣٨، ١٣٩). هذا قرآن مدنى لم ينسخ حكمه، وقد وردت الآيتان فى شأن المنافقين. وكلاهما يشير إلى أن موالاة الكافرين «برهان على النفاق» (تفسير الجلالين) تمامًا كما أن قبول المؤمنين لولاية أهل غير الإيمان عليهم هو، إمام الله، حجة بينة على ذلك النفاق (المنتخب فى التفسير، وزارة الأوقاف المصرية). بيد أن صاحب هذا الاجتهاد المبدع الذى يبطل أحكام الإسلام فى واحد من أهم شروط السلطة الأميرية (أهلية ولى الأمر) لا يتورع عن تكفير الذين

يطالبون بتجميد أحكام قرآنية أخرى تتناول أدنى الواجبات فى مسئوليات تلك السلطة (الحدود).

تبدت مراوغة الدكتور المجتهد بصورة أكثر افتضاحًا أمام الناس عندما توجه إليه الاستاذ السر سيد أحمد بسؤال حول تجاوزه لأحكام الإسلام بتبنيه لذلك الاجتهاد الذى يبيح ولاية الكافر على المسلم رغم الحكم القرآنى القطعى. قال الدكتور الترابى: «ليس فى نص الدستور أو المقترحات الإسلامية المطروحة من الجبهة أو غيرها ما يحول بينهم أى غير المسلمين وبين الفرص العادلة لنيل الوظائف العامة». المراوغ واضحة فى الرد إذ أن السائل لم يتعرض للدستور القائم (وهو دستور لا شأن للدكتور الترابى به إذ قامت بوضعه وإقراره الحكومة الانتقالية) وإنما تساءل عن طرح «الجبهة» لمبدأ ولاية غير المسلمين على المسلمين. لم يتركه السائل، إزاء هذه المراوغة، بل مضى يلاحقه بسؤال ثان: «من الناحية الشرعية كيف يمكن لغير المسلم أن يتولى أمور المسلمين؟». هنا كشف الدكتور الترابى من وجهه الحقيقى، فبعد مرآته لريه مما كان سيسميه جحودًا لأحكام الله لو صدر من غيره، أفصح عن نواياه الخفية فى تضليل الناس، قال: «هذا أمر لا ننص عليه ما دام متروكا للمسلمين. طبعًا فى كل بلد لا يمكن أن يقدم الناس لقيادتهم إلا شخصًا يحوز على ثقتهم. فلا يمكن لشخص اشتراكى، مثلا، فى بلد تكره أغلبيبته الاشتراكية أن يطمح فى قيادة البلد. ولا يجوز له أن يقول أنه محروم بسبب عقيدته فى أن ينافس، فذلك أمر اختاره بنفسه». ومضى السر متسائلا: «ولكنك فى دستور نميرى بعد تطبيق الشريعة اقترحت قصر الرئاسة على المسلمين». على هذا رد الترابى بالقول: «ليس ذلك بغريب، ففى أكثر البلاد لا يكون هذا النص خلافيا خاصة وأن الأغلبية فى السودان مسلمة؛ ولو وضعت هذا النص فلن ينتقص أحد شيئًا يمكن أن يناله سياسيًا. لكن ما دام هذا النص مصدر أذى لبعض الناس فيمكن أن يرفع النص ونترك للإجراءات السياسية أن تحقق مغزاه وجوهره».

مرة أخرى يكشف المجتهد الإسلامى عن مقاتله بهذه اللولبة والمراوغة، فالسؤال يتناول شروط الأهلية للولاية فى الإسلام فى دولة تقول أنها إسلامية، ويتناول حقوق غير

المسلمين فى هذه الدولة خاصة فيما يتعلق بالولاية الكبرى، فما شأن هذا بحكم الأغلبية والأقلية بالمفهوم الديموقراطى الليبرالى، أى مفهوم الغرب المسيحى اليهودى. وحتى فى ذلك كشف الترابى عن مقتل، إذ ما معنى أن يقول الدكتور الباريسى إن الاشتراكى فى بلد تكره أغلبيته الاشتراكية لا يستطيع «أن يطمح فى قيادة ذلك البلد»، كيف يجوز هذا القول من الرجل الذى عاش فى (فيترى) قلعة الشيوعيين الحصينة فى باريس وشهد كيف كان الحزب الشيوعى الفرنسى ينافس فى كل انتخابات رئاسية عامة فى فرنسا التى لا ترضى أغلبية أهلها عن الشيوعية. وكيف يجوز لصديقى المحاور الذكى والمتكلم البارع أن لا يدرك الفرق بين نصوص الدستور التى تحدد شروط الأهلية، وبين النتائج التى تترتب على تطبيق هذه النصوص وفق ديناميكية التفاعل السياسى والتى هى ليست أمرًا ثابتًا كالأحكام القطعية. أو سيقبل، مثلا، الشيوعى الهولندى، أو الزنجى الأمريكى - وكلاهما يعرف بأن لا سبيل له للوصول إلى سدة الرئاسة «فى ظل الأوضاع القائمة» - بأن يتضمن الدستور الهولندى أو الدستور الامريكى نصًا يجعل من اللون أو العقيدة السياسية شرطًا من شروط الأهلية باعتبار أن هذا النص لا يقرر إلا امرًا واقعًا؟ ثم ما الذى يعنيه الدكتور بأنه قد قرر «رفع النص» لأنه مصدر أذى لبعض الناس؟ أو يريد بذلك أن يقول بأنه يملك حقًا فى رفع نص من القرآن فى دولة تقول بأن دستورها هو القرآن؟ وأن أجاز هذا لنفسه فما خطبه وخطب قومه يرمون الميرغنى بجحود أحكام الله عندما نادى بتجميد الحدود، علما بأن لاجتهاد الميرغنى فى تجميد الحدود سابقة تدعمه (رفع عمر لحد السرقة فى عام الرمادة) أما اجتهاد «الحسن» فلم يسبقه عليه مجتهد فى تاريخ الإسلام كله.

وكما يقولون فإن المغتر بحاله قاصر دوما فى احتياله، فمحنة الدكتور الترابى أنه يريد أن يقيم دولة إسلامية لا بد لها من أن ترتكز على أحكام القرآن؛ تلك هى الراية التى رفعها وتجحفل تحتها من ورائه الكثيرون من البيض والسود، ومن العرب والعجم. فى ذات الوقت يريد أيضًا أن يرتدى لبوس العصرى المجدد الذى يخاطب أهل العصر بلسانهم، خاصة فى الغرب، ويباهى بقدراته على استيعاب فكرهم وتأصيله فى التربة

التى ينتمى إليها. ولا شك فى أن الدكتور الترابى مؤل بعلمه وذكائه وتجويده لمعارفه للقيام بكل هذا، إلا أن مأزقه هو أن يعيش فى ظل دولة قومية؛ تتفاعل مع عالم يزداد ترابطًا كل يوم. وقد شهد هذا العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية بروز مؤسسات ومواثيق تهدف كلها إلى توكيد الحقوق الأساسية للإنسان فى إطار هذه الدولة القومية؛ وما جاء تأكيد هذه الحقوق غلا كرد فعل على جرائم الفاشية فى الأربعينيات. وقد بلغ اهتمام العالم بهذه الحقوق الفردية حداص نساهم حقوقا حق تقرير المصير للشعوب. جميع هذه الحقوق الفردية حقوق واضحة محددة لا مجال فيها للبس، ولا مجال للتحايل عليها بالألفاظ، أوردتها جميعًا وحددت معانيها مواثيق معروفة على رأسها ميثاق حقوق الإنسان. كما لا مجال للأزورار عن احترام هذه الحقوق بالاستتار المخاتل وراء مزاعم تقول بأن الدول الكبرى نفسها لا تحترم هذه المواثيق؛ لا لأن الزعم كاذب، وإنما أولاً لأن الخطأ لا يبرر الخطأن وثانيًا، لأن فى كل واحدة من هذه الدول الكبرى اطرأ مدنية عديدة للضبط والتوازن، رسمية وشعبية، لا تتوانى عن إدانة هذه الدول، وفضح انتهاكاتها لحقوق الإنسان فى داخل بلادها أو خارجها. ولقد كان شيخنا القاضى عثمان الطيب على قدر كبير من الأمانة الفكرية عندما كتب يقول: «إذا أراد الناس أن يعيشوا فى ظل دولة الإسلام فأنهم سيجدون أنفسهم فى وضع مغاير ونظام مختلف كل الاختلاف، وذلك لأن الإسلام لا يساوى بين المواطنين بسبب اختلافهم فى الدين. والإسلام يميز بين المسلم وغير المسلم فى الحقوق والواجبات فى الحياة وبعد الممات، فكيف يولى المسلمين عليهم من يتهدده الكتاب بآيات العذاب».

من تلك الحقوق الأساسية فى الدول القومية ذات الديانات المتعددة عدم التمييز بين المواطنين فى الممارسة السياسية على أساس الجنس أو العرق أو الدين مما يقضى بعدم حرمان أى مواطن أو مواطنة من أية ممارسة سياسية من أعلى المستويات إلى أدناها. ومنها حرية العقيدة والتعبد مما يبيح للشخص الراشد أن يختار دينه، والاختيار يعنى حق الدخول فى دين أو التحول عنه. كما يعنى أن يكون الرجل لا دينيا؛ ولكل واحد من هذه المفاهيم فى الدولة العصرية كما فى الإسلام منطق داخلى يحكمه. ولو كان الدكتور

أمينا مع نفسه ومع دعواه بأن فى التجربة السياسية الإسلامية، كما يفهمها، أو فى دستور الإسلام (القرآن) كما يفسره، ما لا يتعارض مع هذه الحقوق المستحدثة، أو ما هو أفضل من كل ما جاءت به الشرائع المحدثة، لوجب عليه أن يبين للناس فى أى موقع من الكتاب والسنة يجدون الأحكام التى تبيح ولاية الكافر على المسلم، وولاية الإناث على الذكور، وفى أية تجربة من التجارب الإسلامية القديمة والحديثة وقع هذا. وإن لكل يكن هذا هو الحال فكان عليه أن يملك شجاعة القول ويعترف بأن النصوص الإسلامية المقدسة، والتجارب السياسية التأريخية فى دولة الإسلام تنكر ولاية الكافر على المسلم كما تنكر ولاية الأنثى على الذكر، إلا أنه يجتهد الرأى ويقضى بتجاوز هذه الموانع تمشيًا مع العصر. لا نحسب أن هذا هو الحال الدكتور وإلا فلم عمد إلى المراوغة فى حديث حول ولاية الكافر؟ أو فعل ما هو أشد ضلالاً عند محاضرته فى المعهد الاستراتيجيى فى واشنطون عندما سئل عن حقوق المرأة فى الإسلام بعد أن تحدث مطولاً حول موقف الإسلام المتميز منها: «هل تملك المرأة المسلمة أن تتزج من تشاء حتى وإن كان غير مسلم» ?أجاب الدكتور: «نعم تملك لأن ليس فى القرآن ما يحرم ذلك».

مهما يكن من أمر فقد قدم الدكتور الترابى قوانيه تلك للجمعية التأسيسية غداة مناقشة مجلس الوزراء لها وإقرارها فى جلسته التى انعقدت فى صباح الأحد ١١ / ٩ / ١٩٨٨. وفى معرض تقديمه للقوانين ذكر الدكتور الترابى بأن «أجازة القوانين الإسلامية بالصيغة المتفق عليها والتى تم التوصل لها فى مجلس الوزراء انتصار للإرادة الإسلامية لتحرير الصيغ القانونية من التراث الوضعى الاستعمارى بعد أن تجاوز مجلس الوزراء كافة الضغوط الداخلية والخارجية وتخطى عقبات الإجراءات التسويفية والفنية». كما طالب بأن «ترك القضايا المختلف عليها فقيهًا مثل «الحدود» للنقاش لتحسم بالتصويت المفتوح داخل الجمعية التاسيسية». هذا الحديث يكشف عن استهانة الدكتور الترابى بالفقه وبالسياسة معًا، كما هو حافل بالمغالطات. فإن كانت الخلافات حول الحدود خلافات فقهية فكيف يمكن لها أن تحسم بالتصويت فى الجمعية التى تضم المسلم وغير المسلم؟ بل كيف يمكن أن يفتى فيها حتى من هو مسلم فى جمعية تملك قلة من أعضائها

بضاعة الاجتهاد. فقد يفهم المرء أن تحسم القضايا الفقهية بالتصويت فى مجلس الفقتاء لأنه يضم الفقهاء المجتهدين، إلا أن هذا ليس هو حال البرلمانات. أما إن كانت القضايا هى، فى حقيقتها، قضايا خلافية سياسية يحكمها التصويت، فلماذا تلجأ «الجبهة» إلى ترويع المخالفين لها من المسلمين بتهمة الخروج على الدين. ومن الغريب أن رئيس الورزاء الذى أباح لوزير العدل فى حكومته أن يحمل الناس على هذا هو نفسه صاحب الرأى المنادى قبل عام واحد من تقديم هذه القوانين بضرورة الخروج «من مواجهة حتمية بين المسلمين وغير المسلمين وعدم الاعتماد على الأغلبيات الآلية... لأن القوانين التى نحن بصددها هى قوانين وضعية لأننا نحن الذين سنضعها ونقرها فى البرلمان».

أما المغالطة فنلمسها فى حديث الدكتور الترابى عن الضغوط الخارجية والداخلية للحيلولة دون صدور القانون، فالذى أسماه ضغوطًا هو الحوار السياسى الذى كان حزبه طرفًا فيه، إلا إذا كان الافتراض هو امتثال كل الناس لرأى «الترابى» مفتى الديار والأمصار فى كل ما يتعلق بالدين، وأينما اتجهت به الرياح. كما نلمسها فى حديثه عن «تحرير الصيغ القانونية من التراث الوضعى الاستعمارى» فليس كل ما خلفه لنا الاستعمار من صيغ قانونية هو القوانين الجزائية، كما أن هذه القوانين الجزائية لا تقف عند عقاب السارق والزانى وشارب الخمر. لقد ورثنا عن الاستعمار ٢٨٦ قانونا (حسب مراجعة الدكتور الترابى لها عندما كان نائبا عاما فى عهد النميرى فى نهاية السبعينيات) وحسب افتاء النائب العام الترابى يومذاك فإن ٣٨ قانونًا فقط من تلك القوانين تحتوى على ما يتعارض مع الشريعة؛ وبسبب هذا أفتى النائب العام الترابى بالإبقاء على ٢٤٨ قانونًا استعماريًا. وليس هذا وحده هو كل «الأرث الاستعمارى»، فقد ورثنا عن الاستعمار مبدأ الفصل بين السلطات (القضاء، والتشريع، والتنفيذ) وهذا أمر لا تعرفه التجرية الإسلامية لأنها تركز السلطات (القضاء، والتشريع والتنفيذ) وهذا أمر لا تعرفه التجرية الفسلامية لأنها تذكر السلطات جميعًا فى يد الإمام ولى أمر المسلمين. وورثنا عنه الانتخابات التى تتيح لكل مواطن، دون اعتبار للجنس أو العنصر أو العقيدة أو مستوى التعليم، لأن يبدى رأيه فى اختيار الحاكم، وهذا أمر لا تعرفه التجربة الإسلامية التى

وقفت بالشورى، فى أحسن حالاتها، عند أهل الحق والعقد فى صدر الإسلام؛. وورثنا عند تعدد الأحزاب لأن الإسلام لا يعرف إلا حزبًا واحدًا، هو حزب من يتولى الله ورسوله والذين آمنوا، حرب الله وهم الغالبون (راجع الآية: ٥٦ من سورة المائدة). أما من عداهم من الأحزاب فهم، فى حساب «الإسلاميين» المحدثين، الذين استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان إلا أن حزب الشيطان الذين «استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان إلا أن حزب الشيطان هم الخاسرون» (المجادلة: ١٩). وفى واقع الأمر ما ورد ذكر الأحزاب فى القرآن إلا وورد وهو يشير للكفارس «ومن يكفر به من الأحزاب فالنار موعده فلا تك فى مرية منه أنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» (هود: ١٧) أو للذين يكذبون الرسول: «كذبت قبلهم قوم نوح وعاد وفروعن ذو الأوتاد. وثمود وقوم لوط وأصحاب الأيكة أولئك الأحزاب» (ص١٢، ١٣). أو للذين تحزبوا بمعادة الإسلام: «ومن الأحزاب من ينكر بعضه قبل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به اليه ادعو وإليه مآب» (الرعد: ٣٦). لكل ذلك فإن أكثر ما كان الناس يشهدون ويقرأون ويتسمعون مما يقول أو يفعل أو يكتب دعاة «الإسلامية» الجديدة هو فى أحسن حالاته جهل بالإسلام، وفى أسوئها متاجرة به وابتزاز بأسمه.

ونحمد الله أنه كان، وما زال، بين مثقفى السودان ومفكريه المسلمين رجال لا يراعون فى الحق، ولهؤلاء الرجال فتحت جريدة الأم العراء صدرها وصفحاتتها فجابهوا غرور القوة بقوة الحق، ودحضوا أباطيل الزيف ببرهان مبين. قرأت ماقلات جياد لعدد من الكتاب أذكر منهم الدكتور حيدر إبراهيم على والمهندس عبد الله فضل الله واستاذنا رئيس القضاء الأسبق، القاضى العدول عثمان الطيب؛ وعند حديثه أقف. فعثمان رجل لا كالرجال، قانونى تمرس فى مهنته حتى أصبحت أحكامه سوابق تنير الطريق لأخلافه، ومسلم رضع لبان الدين فى حمى أسرة ظل أشياخها يتوارثون كابرًا عن كابر مشيخة العلماء ودار الإفتاء فى السودان، وفى شيخوخته هو إمام مسجد الهاشماب أم درمان، يؤم الناس فى الصلوات ويخطب فيهم معتليًا مراقى المنبر العتيد. كتب عثمان يعقل عديث لرئييس الوزراء جاء فيه «أن التشريع الجنائى المقدم للجمعية له أهمية مصيرية

وله خصوصية راعاها مجلس الوزراء». فى تعليقه قال: «لكل بلد من بلاد لاعالم قوانين جنائية وهى لا تؤثر على مصائر الشعوب ولا تغير مصائرها ولا تنقلها من مصير إلى مصير آخر مختلف عما كانت عليه، ولا تجعل لها خصوصية تميز فترات وجودها أو تميزها عن غيرها من بلاد الله». ذهب عثمان من بعد للحديث عن استثناء غير المسلمين من تطبيق الشريعة فقال: «إن الناس كلهم حكومة وشعبًا لو وجدوا الصيغة التى يمكنهم بها استثناء السودان كله بما فيه من مسلمين وغير مسلمين لكنا هذا اقرب غلى الحق والعدل. ولا أقول هذا إنكارًا لشرع الله، ولا جحودًا، ولا سخرية واستهزاء به والعياذ بالله. فالحمد لله أننا فى أنفسنا وأسرنا ومجموعتنا الصغيرة والكبيرة نقوم بكل واجباتنا التعبدية والشعائرية والأخلاقية؛ ولكن هناك أولويات فى محيط الوطن هى تعزيز وحدة السودان، وتقوية الوفاق، وإرساء قواعد السلام واستتباب الأمن وبذل الجهد من أجل التنمية والإنتاج، وتوفير الغذاء والكساء، وإبعاد شبح الجوع والبؤس والفقر».

هذا قول حكيم لا يعجب المرء مجيئه من قاض تمهر على تبيان نقط النزاع فيما يشتجر عليه الناس، وعلى إحكام الأحكام فيما يقضى به. الذى يدعو للعجب هو أن لا يرى السياسيون تلك الأولويات بمثل هذا الوضوح الذى رآها به به قاض لم يلج ميدان السياسة أو تنزع نفسه إليها، على قرباه من أهل السياسة. فالقضايا المصيرية التى يترجى أهل السودان من قيادتهم السياسية أن تعمل على حلها هى قضايا السلام والأمن والتنمية والغذاء والكساء وإزالة الجوع والفقر؛ ولو تحقق هذا لكان القانون الجنائى هو أدنى هموم الحاكم الكير. أما القانون الذى أصبح مصيريا هذا فقانون يعود أصله إلى عام ١٩٨٣، وقد عاش السودان المستقل قرابة الأربعين عاما قبل صدوره فما تأثرت مصائر أهله بغيابه، ولا اتهم حكامه فى إسلامهم وكان من بينهم الشيوخ القابضون على دينهم.

ذكرنا فى صدر هذا الفصل أن مشروع ذلك القانون كان أشد وبالاً من قوانين سبتمبر وبوجه خاص نشير لمادة أدرجت فى ذلك المشروع تتعلق بجريمة الردة (المادة ١٢٩). نشير

لتلك المادة لا لأنها تمثل خرقًا للدستور الذى ينص على حرية العقيدة، وإنما للأسباب التى حملت الدكتور الترابى على حشرها فى مشروع القانون. ونذكر القارئ بأن تلك التهمة قد استغلت من قبل فى فترة الهوس الإسلامى فى عهد نميرى لاغتيال الأستاذ محمود محمد طه دون أن يكون هناك أساس قانونى للإتهام، ودون أن يكون هناك نص فى قوانين نميرى المنسوبة للإسلام بتناول جريمة الردة. وقد فرح الإخوان المسلمون فرحًا عظيما بذلك الاغتيال الذى أزال من الساحة خصمًا فكريًا أقَضَّ مضاجعهم، فأكثر ما يؤذى أهل العقائد هو مجابهة الناقدين لهم من مواقع الالتزام بتلك العقيدة التى يدعون أنهم أكثر بصرًا بأحكامها من غيرهم. أما وقد واتت الفرصة الآن لتقنين ذلك الابتزاز البربرى فقد عزم «الجبهويون» على أن يشهروا القانون سيفًا يسلطونه على كل من يخالف لهم رأيا. ولا شك فى أن الذى يقرأ برنامج الجبهة الانتخابى بعين فاحصة يرى ما نلمح إليه وما يؤكد مخاوفنا، فقد ورد فى معرض الحديث عن الحريات فى ذلك البرنامج «يكفل للمواطنين حرية التعبير والنشر والصحافة على أن لا تستغل الحرية لتقويض كيان المجتمع الإيمانى أو الدعوة لقلب نظام الحكم بالقوة والإرهاب».

وبالرغم من أنا نقول ونكرر القول بأنا لا نتعامل مع مجموعة فكرية نجادلها بالرأى، وبالرغم من أنا نقول ونكرر القول بأن الدخول مع «الجبهويين» فى معارك يختارونها بأنفسهم ويحددون مواقيتها هو وقوع فى الفخاخ التى ينصبون للآخرين مما يجعلهم يحددون وقع خطى المسيرة الإسلامية؛ إلا أنا مع كل ذلك قد بادرنا - فى أكثر من موقع - بتناول أطروحات «الجبهة الإسلامية» لنكشف عن ما فيها من تدليس للإسلام وتلبيس باسمه. على هذا النهج نتناول قضية الردة التى حشرها الدكتور الترابى حشرًا فى قانونه الجديد. لنقول إن الإشارة إلى الردة وردت فى ثلاثة مواقع من القرآن الكريم كلها تدور حول المنافقين أو المجاهدين المحبطين من المسلمين. أولها هو آخر الآية ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير﴾ إلى نهاية الآية: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبط أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة ٢١٧). وقد نزلت الآية فى الذين تلجلج الشك فى قلوبهم وهم يحاربون المشركين فى

سرية عبد الله بن جحش. أما الإشارة الثانية فقد وردت عندما جاء ابن سلام ليقول لرسول الله ﷺ «يا رسول الله إن قومنا هجرونا» فنزلت الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل من الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ (المائدة: ٥٤). وردت الآية الثالثة فى تثبيط المشركين للمؤمنين عن الجهاد مع رسول الله: ﴿إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم وأملى لهم﴾ (محمد: ٢٥). فى كل هذه البيات نلمس أمرين، الأول هو ورودها فى حالات الكفر الجهير، والثانى هو صمتها عن النص عن حد للردة، وقد حدثنا الترابى فى اجتهاد «الواشنطونى» بأن صمت القرآن عن زواج المسلمة بغير المسلم مبرر لإباحة ذلك الزواج، وقياسًا على ذلك الحكم يصبح صمته عن عقوبة المرتد إباحة للارتداد.

وعلى كل فقد اعتمد الذين قالوا بقتل المرتد ـ دون أن يكون هناك توصيف موضوعى للإرتداد ـ على حديث الرسول: «من بدل دينه فاقتلوه»، وهو من أحاديث الآحاد التى لا يعتد بها الفقهاء كثيرًا. دون هؤلاء كان هناك حديث الرسول المتواتر: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا عصموا منى دماءهم وأموالهم لا بحقها وحسابهم على الله» ومدلول هذا الحديث هو أن النطق بالشهادة يثبت إسلام الكافر فمن باب أولى أن يثبت إسلام المشتبه فى ردته. وقد تناول هذه القصة عدد من الفقهاء الثقات نذكر منهم الشيخ محمود شلتوت الذى جاء فى فتواه الحصيفة: «قد يتغير وجه النظر فى المسألة إذا لوحظ أن كثيرًا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد وأن الكفر نفسه ليس مبيحًا للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومنحاولة فتنتهم عن دينهم وأ، طواهر القرآن فى سمته عن عقوبة المرتد تؤيد هذا».

وبالرغم من ارتداد بعض المسلمين على عهد الرسول مثل عبد الله بن حنظل وعبيد الله بن جحش الذى هاجر مع المسلمين إلى الحبشة وتنصر فيها فإن رسول الله ﷺ لم يُهدر دم مرتد إلا فى حالة واحدة هى حالة عبد الله بن سعد بن أبى سرح. ويحدثنا

الطبرى فى (تأريخ الرسل والملوك) والبلاذرى فى (فتوح البلدان) بأن عبد الله قد أسلم وهاجر إلى المدينة وسجل الوحى لرسول الله ثم عاد مشركا إلى أهله فى قريش بمكة. وحسب رواية الطبرى أمر الرسول بقتله حتى وإن وجد «معلقًا بأستار الكعبة» وما استنقذه من هذا الموقف إلا حماية عثمان بن عفان له، وقد كان أخًا له فى الرضاعة. ويروى الطبرى بأن عثمان غَيَّب (أخفى) عبد الله بن سرح فى داره حتى أتى به للرسول ﷺ مستأمنا تائبًا.

إلا أن الارتداد الذى تفشى بعد موت رسول الله ﷺ وقاد إلى ما يعرف بحروب الردة فى عهد أبى بكر فلم يكن أكثر من عصيان مدنى على السلطة خاصة وأكثر ما ارتدوا عنه هو الزكاة بدافع من حمية جاهلية. وفى هذا يروى الطبرى قول قرة بين هبيرة لعمرو بن العاص: «يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفسًا بالإتاوة فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع». لقد انقادت العرب للرسول القرشى ﷺ لأنه سادهم بالحكمة والحلم إلا أن تولية قرشى آخر الحكم كان يعنى لهم استئثار قريش بالسلطة.

وبصورة عامة فإن الإسلام أكثر حنوا فى التعامل مع المرتدين من المسيحية، إذ تشير آيات الكتاب المقدس بوضوح إلى موت الذى يجذف على الرب (سفر الخروج، وسفر اللاويين). وكان هذا هو الحال فى القرون الوسطى إلى أن استبدلت الكنيسة القتل بالطرد الكنسى (ex - communication) وفق اجتهاد يقول بأن القتل يوحى بأن الرب يتمنى موت من أساء لاسمه من أبنائه، وهذا لا يتفق والرحمة الإلهية، أن الحكم بالقتل لا يصدر دوما إلا وفق تقدير بشرى لحجم الخطيئة مما يعنى تحميل الرب العادل الغفور مسئولية بشر، يخطئ الواحد منهم ويصيب، جعلوا من أنفسهم تراجمه لرغائب الرب.

القضية المصيرية والسلام المستعصى:

لم يفلح الإنشغال بـ «القضية المصيرية» التى استأثرت باهتمام الحاكمين إلا وهى (تطبيق الشرعية) فى انقاذ النظام من أزماته بل زادت تلك الأزمات تفاقما. وكان لابد، والحال هذه، من تحرك جديد يذيب الجليد الذى تراكم بين الحركة الشعبية والحكومة

خاصة بعد أن تبين للحركة بأن هناك تطابقا بين موقف الصادق والترابى فى الكثير من القضايا حتى أخذ البعض يظن بأن رئيس الوزراء ينفذ عن وعى أجندة «الجبهة الإسلامية». ولربما زاد من هذا الانطباع لدى بعض عناصر «الحركة» أولاً إصرار الصادق على هذا الموقف رغم الاعتراض عليه من عدد من قياديى حزبه، وثانيا الحدة التى كان يتعامل بها نظامه مع أصدقاء الحركة أو من تتحاور معهم فى الداخل حتى وإن كان الحوار بين الطرفين حوارًا علميًا أكاديميًا. لم يسلم من تلك الحدة جمهرة المثقفين التى سعت للقاء الحركة فى مدينة أمبو بأثيوبيا لحوار فكرى حول مستقبل السودان فى فبراير ١٩٨٨، كما لم ينج منها حتى بعض الوزراء الذين كانوا يسعون إلى تضييق شقة الخلاف ويتحدثون مع «الحركة» وعن «الحركة» حديثًا يُغلب الشك لمصلحتها مثل الأستاذ سيد أحمد الحسين وزير الداخلية. ففى تعليق له، يشبه التأنيب، تناول السيد الصادق بالتعليق واحدًا من تصريحات الوزير سيد أحمد اشتم فيه بعض التعاطف من جانب الوزير مع «الحركة».

سرعان ما جاء التحرك بعد أن أفاق الحزب الاتحادى الديموقراطى من سباته، إذ لم تكن قضية الحرب والسلم على رأس أولويات ذلك الحزب فى بداية الانتفاضة وحتى ما بعد اجتماع كوكادام إن استثنينا البيانات الحزبية الهلامية حول «حل مشكلة الجنوب» كما لم يكن الحزب الاتحادى على صلة بالحركة إبان معارضة النميرى، مثلما كان غيره. ومما ضاعف من هذا الإغفال لأكبر القضايا السياسية الداخلية قراءة الحزب الخاطئة لطبيعة «الحركة» وتوجهاتها والتى انعكست فى اعتماد قيادة الحزب فى تلك الفترة فى معالجتها لـ«مشكلة الجنوب» على التجار الذين عملوا فى ذلك الإقليم باعتبارهم أهل خبرة بشأنه. ذاك أمر قد يفهم فى ظروف أخرى كان مسعى أهل الشمال فيها هو استمالة ساسة الجنوب بالموادة والقول الحسن حينا، وبالإغراء والرشاء أحيانا أخرى. بيد أن الدكتور جون قرنق ليس هو قوردون ايوم، والبرفسور وانجى ليس هو كوسماس ربابا، فهؤلاء فتية نشأوا فى ظل واقع جديد، وتعلموا وتمهروا على السياسة فى أوضاع مغايرة، ثم أخذوا ينادون باطروحات جديدة ويتحاورون بشأنها بأسلوب جديد.

سبقت مبادرة الميرغنى المشهودة فى نوفمبر ١٩٨٨أ مبادرة أخرى منه قبل ما يزيد عن العام ونصف العام فى لندن، وكانت تلك هى أول اتصال بين «الحركة» وقيادة الحزب الاتحادى. ذلك اللقاء تم بدعوة من الميرغنى فى دار إقامته بلندن وشارك فيه وفد من الحركة يقوده العقيد تون أروك تون كما شارك فيه بجانب السيد الميرغنى من قيادى الحزب السادة أحمد السيد أحمد، محمد الحسن عبد الله يس، وعلى أبرسى؛ وكان لى شرف المشاركة فى ذلك اللقاء. لم ينحمل الميرغنى على تلك المبادرة لولا أن الشريف زين العابدين الهندى الرجل الثانى فى حزبه، بل الوزير الأول فى الحزب والدولة الذى يفترض فيه إيلاء تلك القضية أقصى درجات الاهتمام، لم يحرص خلال زيارته أو زيارتيه لأثيوبيا على السعى لحوار مع «الحركة» يؤكد فيه، مثلا، تأييد حزبه لإعلان كوكادام، أو يبين أوجه اعتراض الحزب على ذلك الإعلان وما يقترحه له من بدائل له. ولا شك أن للشريف زين العابدين رؤاه الخاصة حول «قضية الجنوب» إلا أن تلك الرؤى الخاصة لا ينبغى أن تكون هى المعيار الضابط لأداء وزير الخارجية زين العابدين أو أمين عام الحزب زين العابدين أونائب رئيس الوزراء زين العابدين، فى مثل هذه القضية المصيرية، خاصة أن ظل الحوار يتوالى بين «الحركة» وبين كل القوى السياسية الحليفة لحزبه، بل بينها وبين كل المسئولين فى حكومته بدءًا برئيس الوزراء ووزير الداخلية سيد أحمد الحسين الذى يفترض، من موقعه الأمنى التقليدى، أن يكون أكثر تشددًا مع حركة تحمل السلاح ضد النظام. كما لا نحسب أن الشريف وهو «العليم بأسرار الديانات واللغى» لا يشارك أهل السودان رأيهم فى تلك القضية هى «أم القضايا» السودانية. ويبدو أن أزمة الرجل كانت أكثر مما نحتسب أن صدقنا قول رئيس الوزراء فيه؛ كتب رئيس الوزراء يقول أن الشريف «رجل حلو المعشر، مؤدب وفصيح... أما سياسى فلا». كما أضاف بأن الوزير أوقد كان نئبًا لرئيس الوزراء ووزيرًا للخارجية) كما «ضعيف الأداء» لتغيبه عن ٧٠٪ من جلسات مجلس الوزراء وعدم مواظبته على العمل فى وزارته.

وعلى أى فقد كان أهم ما أسفر عنه اجتماع لندن هو ضرورة قيام وفد من الحزب الاتحادى باتصال موسع مع قيادة الحركة، وهو لقاء لم يقيض له أن يتم إلا بعد عام كامل

لانشغال أهل الحكم بفض الائتلافات الثنائية وإعادة تشكيلها، ثم توسيع رقعة الحكم بضم «الجبهة» وإعادة رسم الخرائط السياسية معها.

تم ذلك اللقاء فى النهاية، وأعقبه آخر بين يوليو وأغسطس ١٩٨٨، وقد لعب الأستاذان محمد توفيق وسيد أحمد الحسين دورًا فاعلا فيهما، وأسفر الاجتماعان عن اتفاق يعلن فيه الحزب الاتحادى للمرة الأولى التزامه باتفاق كوكادام، ويمضى الأمر خطوة عملية جديدة باقتراح قصر الحديث عن القوانين الدينية على موضوع «الحدود» والبحث عن صيغة لتجميدها. كان فى مقدور الصادق أن يصل إلى مثل هذا الوفاق منذ يوليو ١٩٨٦ عندما تقدم باقتراح قبلت به الحركة حول تلك القوانين يقول بأن «تطبق القوانين العادية فى كل البلاد على أن تطبق القوانين ذات الصيغة الدينية فى نطاق المجموعة الوطنية الخاصة بها»، غلا أنه تراجع عن اقتراحه. وعلى أى فقد لقيت مبادرة الميرغنى ترحيبًا كبيرًا عند أهل السودان الذين خرجوا فى عشية عودته من أديس أبابا، سراة على أقدامهم ومحمولين على متن كل ضامر.

شىء واحد استبدعه الناس يوم ذلك الحدث العظيم؛ إغفال أجهزة الإعلام المرئى لذلك الحدث الهام، فى الوقت الذى كان فيه هو الخبر الأول فى محطة الإذاعة البريطانية، وإذاعة صوت أمريكا، وراديو مونت كارلو، وإذاعات أديس أباب ونيروبى وكمبالا. حسب الناس بأن وراء الأكمة ما وراءها، وما وراءها هو موقف رئيس الوزرءا المحير من الاتفاق. خرج رئيس الوزراء على الناس بحديث مفاده بأنه يقبل الاتفاق مبدئيا إلا أنه يريد أن يفاوض بنفسه فى جزئياته. هنا استبدت بالناس الظنون فأخذوا يبحثون عن تفسيرات لهذا الموقف المريك؛ فمنهم من قال بأن الصادق قد أصبح رهينة للجبهة ولهذا فهو لن يقبل اتفاقا لا يرضى عنه «الجبهويون». ومنهم من قال أنها الغيرة؛ فقد كان الصادق يحسب أنه هو الأجدر بأن يكون صانع السلام من بعد أن أرسى قواعده فى «كوكادام». ومنهم من قال أنها الغضب من قرنق الذى تنازل للميرغنى بما لم يتنازل عنه له. وأحسب أن الناس لم يظلموا الصادق بتلك الافتراضات، بل ظلم هو نفسه؛ ظلمها

بالتردد أولا وبالثقة المفرطة فى النفس ثانيًا. فالتردد، كما أبنا، هو الذى قاد إلى أزمة عدم المصداقية حتى عند من يفترض أن يكونوا من أقرب الناس إليه مثل رجال حزبه الذين انشقوا عنه، دعك عن قرنق. أما الثقة المفرطة بالنفس فقد آذته كثيرًا عندما حسب بأنه قادر بماله من ذكاء ومعرفة وفصاحة بأن يجمع بين المتمانعات، يجمع بين الميرغنى والترابى، وبين التجمع النقابى وأحزاب اليسار وحزب الأمة، وبين ماثيو أوبور وجون قرنق. وظل مسعى الصادق طيلة سنى حكمه هو ابتداع الصيغ التى ترضى كل هؤلاء، إلا أنه ما إن أرضى واحدًا منهم حتى أغضب الآخر. فالذى كان يسعى له الصادق هو معادلة مستحيلة فى السياسة، لأن السياسة، فى جوهرها، خيار؛ والسياسى البارع هو ذلك الذى يستشرف الأمر الذى لا محالة منه ويعجل بتحقيقه. كان فيمقدور الصادق أن يكون هو صانع السلام لأنه ما من شىء أقره الميرغنى مع قرنق كان من الممكن تحقيقه دون الحكومة. وكان فى مقدروه أن يقبل الاتفاق بحذافيره ثم يرسل بوفوده للتشارو مع الحركة حول أسلوب تنفيذه، وفى ذلك الإطار يسعى لاستبانة ما خفى عليه. لم يفعل الصادق شيئًا من ذلك بل جعل موافقته على الإتفاق رهينة بإيضاح ما استوجب التوضيح فى رأيه، ولأجل هذا طلب تفويضًا من البرلمان. هذا أمر اباه حلفاؤه الاتحاديون وهم يقولون: أما أن يقبل الإتفاق كما جاء أو يرفض؛ وإلى هذا الرأى ذهب قرنق، فما كان لعاقل أن يتوقع من قرنق أن يقبل لرئيس الوزراء ما أنكره عليه حلفاءه. ولهذا ما إن عرض الاتفاق على الجمعية التأسيسية فى نهاية ديسمبر ١٩٨٨ حتى أسقط بأغلبية تضم أعضاء من حزب الأمة و«الجبهويين».

تزامن الجدل حول السلام بأزمة أخرى احتدمت عقب الإجراءات الاقتصادية التى قررت فيها الحكومة بكل أحزابها زيادة سعر السكر. وكعادة أهل السودان فى عهود الديموقراطية خرج الناس إلى الطرقات يطالبون برفع المرتبات وينادون بإسقاط النظام الذى زاد من سعر السكر مما حمل وزير المالية، عمر نور الدائم على مواجهة مع المتظاهرين على شاشة التلفزيون. ذكر الوزير جماهير الشعب العاصمى برضاها القانع بتلك الزيادات فى عهد النميرى إلا أنه لم يستذكر انتفاضة أبريل، التى كانت، فى جانب

منها، احتجاجًا ضد اجراءات اقتصادية قاسية تمثلت فى زيادة سعر الخبز والسكر والوقوف. ولا أدرى ما الذى كان سيقول الوزير إن جاء حديثه هذا بعد عهد البشير الذى أذاق الناس الحنظل فقال بعضهم: «ما أحلى الحنظل!»، وقالوا كلهم: «ما أحلى مايو!». على كل اشتدت حمى التظاهر لدرجة دفعت بالدكتور الترابى لإصدار أمر فى الشعرين من ديسمبر ١٩٨٨ يحظر فيه التظاهرات، وليته أصدر أمره ذلك قبل ذلك التأريخ بشهر واحد، فلو فعل لما أتيح لأنصاره من «الجبهويين» الخروج فى تظاهرتهم التى سعوا بها للرد على تجحفل الشعب وراء مبادرة السلام فانتهت بموت واحد من رجال الشرطة على يد «الجبهويين». قادت تلك التظاهرات (التى بدا وكأنها ستنتهى بسقوط النظام) إلى انسحاب الحزب الاتحادى الديموقراطى من الحكم مما حمل رئيس الوزراء إلى إعادة تشكيل حكومته كائتلاف بين حزب الأمة و«الجبهة الإسلامية» أصبح فيه الدكتور الترابى نائبًا لرئيس الوزراء ووزيرًا للخارجية.

فارسنا.... وحامينا

فى ذلك الجو المكفر المنذر أخذ الجيش يتململ خاصة وهو يخوض حربًا تدور رحاها بلا انقطاع ويموت فيها خيرة أبنائه، فى الوقتا الذى لا يجتمع فيه أهل الحكم على أمر جزم فى شأن تلك الحرب. وكان الذين يدقون طبول الحرب بلا توقف لا يرغبون فى شيء غير المضى بتلك الحرب المدمرة حتى آخر جندى فى الجيش السودانى. كان الجيش يقرأ عن «إعلان كوكادام» الذى يتحدث عنه البعض وكأنه تنزيل مقدس، ويستعيذ منه آخرون وكأنه رجس من عمل الشيطان. وكان الجيش يتسمع إلى إعلان رئيس الوزراء بإعلان التعبئة العامة و«حظر الاتصال مع قرنق» فى نفس اليوم الذى يقرأ عن لقاء بين السيد الصادق والأستاذ سيد أحمد الحسين جاء ليبلغه فيه عن نتائج اتصالاته مع الحركة فى أديس أباب. وكان الجيش يشهد أهل السودان يخرجون فى جموعهم الحفيلة يرحبون بمبادرة السلام فى نوفمبر ١٩٨٨، ولما يمض شهر على ذلك حتى يقرأ عن رفض ممثلى أهل السودان فى الجمعية التأسيسية لتلك المبادرة بإيعاز من رئيس الوزراء. كبقية

أهل السودان أصبح الجيش حائرًا فى الأمر، لذا فلا عجب إن حاول أن يدلى بدلوه مثل الآخرين بحثًا عن السلام.

كانت هناك بعض مبادرات فردية تمت من قبل لنقل وجهة نظر الجيش إلى قيادة «الحركة» مثل تلك التى قام بها الفريق يوسف أحمد يوسف لما تربطه بجون قرنق من علاقة ود قديم؛ إلا أن الاجتماع الأول المباشر بين الطرفين هو ذلك الذى تم فى لندن بين ٢٦ و ٢٩ نوفمبر ١٩٨٧. شارك فى ذلك الاجتماع، من جانب الحركة، وفد يقوده العقيد أروك تون أروك ويضم استيفن باك، جون لوك، امبروز رينق، وبنيور اجانق، كما شارك فيه من جانب الجيش فضل الله برمه ناصر، عبد العظيم صديق، صلاح مصطفى، وعبد الله أحمد عبد الله. فى ذلك اللقاء اتفق الطرفان على أن إعلان كوكادام هو الأساس لأى «وفاق على أن يبذل ممثلو الجيش جهدهم مع السلطة السياسية لاتخاذ الإجراءات التى تهيئ لتنفيذ بنود ذلك الإعلان» وعقب الاتفاق وقع الطرفان بيانا فى الثلاثن من نوفمبر دون إعلان عنه. لم يكن حظ تلك المبادرة من النجاح أحسن من حظ سابقاتها ولاحقاتها إلا أن المبادرة فى حد ذاتها تكشف عن بوادر عدم ثقة من جانب أهل الجيش فى قدرة المدنيين على المعالجة السياسية للحرب التى يكتوون، قبل غيرهم، بنارها.

وعند تشكيل حكومة الصادق الرابعة استبشر العسكريون خيرًا بتعيين الفريق عبد الماجد حامد خليل وزيرًا للدفاع، خاصة وقد جاء اختياره تحقيقًا لرغبتهم فى إيلاء أمرهم لواحد منهم. استبشر البعض لأنه رأى فى عبد الماجد القائد المقتدر الذى سيرد للجيش انضباطه وكفاءته المهنية وهيبته من بعد سنوات من الضياع، كما استبشر بعض آخر لأن عبد الماجد وهو رجل ذو مرة سيصبح، فى اعتقادهم، القائد البطل المغوار الذى سيقود جحافل الجيش لسحق «التمرد». ولم يتدبر كلاهما أن عبد الماجد الذى عمل قائدًا ووزيرًا لهذا الجيش فى واحدة من أخطر الفترات من تأريخه أصبح صاحب رأى فى قضايا الحرب والسلم كما فى قضايا السياسة، كما أن عبد الماجد ليس هو من الذين يجفلون من إبداء رأيه فى أى ظرف. لم يتدبر الطرفان أيضًا إن الذى أريد من القائد

«الكفء المغوار» أداءه وإنجازه أمر لا يتم إلا فى إطار برنامج واضح، تهديه استراتيجية واضحة، وتدفعه إرادة موحدة؛ فقوة الجيوش ليست فى كمال عدتها وعتادها وإنما فى الاستراتيجية الواضحة التى تهديها، والإرادة الموحدة التى تدفعها. كانت هذه، على وجه التحديد، هى القضايا التى أثارها عبد الماجد ولهذا لم ير الحاكمون فى وزير الدفاع الذى يجلس معهم ذلك الرجل الذى كانوا يحتسبون. وكان جل خلاف عبد الماجد مع الدكتور الترابى الذى أمضه كثيرًا أن وزير «الحرب» كان يتحدث عن السلام أكثر مما يتحدث عن الحرب، ولعل الهجوم الذى تعرض له وزير الدفاع من صحافة الجبهة كان امتدادًا لذلك التراشق الوزارى. كل تلك الظروف دفعت الوزير عبد الماجد للاستقالة ومطالبته رئيس الوزراء بإعلانها.

ما درى أولئك القادحون بأن الجيش مرآة لكل السودان، ففيه الختمى والأنصارى، وفيه الاتحادى وذاك الذى ينتمى لحزب الأمة، وفيه اليمينى واليسارى؛ إن لم يكن بالالتزام الحزبى الجهير فبالتعاطف الخفى. ولكل واحد من هؤلاء رأيه فى تلك الحرب التى يختلف أهل السودان اختلافًا كبيرًا فى جدواها. وفى ساعات القلق يأخذ هذا التعاطف مظهرًا آخر يتعارض كل التعارض مع مفهوم «الضبط والربط» فى الجيوش، ويفتح الباب واسعًا للمغامرات. وكان الساسة يغذون كل هذا، من يوزع السلاح باسمه، ومن يعد لانقلاب عسكرى، ومن يدرب الميليشات العسكرية وكأنه يريد أن يخلق منها جيشًا نظيرًا، تماما كمن يسعى لاختراق الجيش باختيار الأقربين له سياسيا للمواقع المفصلية فيه. وكأن كل ذلك لم يكف، انبرى «زعيم» آخر، فى حديث له فى البرلمان، قلعة الديموقراطية، ينذر بنهاية الديموقراطية على يد «ثورة الجياع» تلك كلها كانت ظواهر لا تخفى للعيان ولا تغيب عن الليب.

تلك كانت هى المقدمات التى قادت إلى مذكرة القوات المسلحة فى العشرين من فبراير ١٩٨٩ والتى سلمت فى عشية ذلك اليوم لرئيس مجلس رأس الدولة السيد أحمد الميرغنى فى مقر الرئاس كما سلمت لرئيس الوزراء فى منزله. وقد تعرض المذكرة إلى

عشرين موضوعا تتعلق مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالحرب التى يخوضها الجيش. من تلك الموضوعات تفرق الجبهة الداخلية، نقص السلاح، قضية الميليشيات الشعبية التى لا يملك الجيش سيطرة عليها (وهى الميليشيات التى تنتظم كلها عناصر من حزب واحد، حزب الأمة) سياسة السودان الخارجية وإنعكاستها على مصادر العون، دور الإعلام فى التعبئة. وحين كان حديث السيد أحمد الميرغنى مع ممثلى القيادة (فتحى أحمد على، مهدى بابو نمر، عبد الرحمن سعيد) مقتضبًا أكد فيه تأييده لكل حرف ورد فى المذكرة، وأفاد بأنه «كثيرًا ما نبه الصادق إلى هذه القضايا» كان تناول الصادق للمذكرة تناولاً تفصيليًا فى لقائه مع هيئة القيادة مجتمعة بجانب الوزير الذى كان مفوضًا بالإشراف على وزارة الدفاع ريثما يعين لها وزير جديد. وقد كانت رغبة السيد الصادق الحقيقية هى لقاء كل ضباط الجيش الذين وقعوا على تلك المذكرة وبلغ عددهم المائة وأربعين، كل ضباط الجيش من رتبة عميد فأعلى إلا أن ذلك أمر لم يتأتَ له.

أبان الصادق لهيئة القيادة دور حكومته فى إعادة تأهيل الجيش ودعمه، كما سعى لإبانة جهوده من أجل السلام. ودافع كثيرًا عن إنشاء الميليشيات بدعوى أنها يمكن أن تعين الجيش على أداء دوره فى مناطق التماس. إلا أن أكثر ما أزعج رئيس الوزراء فى المذكرة هو تحديدها لأمد زمنى قدره أسبوع يقدم فيه رئيس الوزراء رده على كل النقاط الواردة فيها، لهذا توقف عند تلك النقطة وهو يسائل هيئة القيادة، ما الذى تعنيه بهذا؟ وما الذى ستصنع إن لم تستجب مطالبها؟ فى ردهم على هذا السؤال أبان العسكريون بأن تلك المذكرة لا تعبر عن رأى «هيئة القيادة» وحدها وإنما هى تعبير عن كل الرأى العام العسكرى الذى تتوقع قياداته هذا الرد خلال أسبوع، «ولا تعرف هيئة القيادة كيف سيتصرف الجيش فيما بعد». خرج السيد الصادق من ذلك الاجتماع بعد اتفاق مع القادة على أن لا تعلن ملاحظاته، إلا أن الصادق «السياسى» رأى يذلك تلك المذكرة بعد بضعة أيام، ويدحض علانية كل ما ورد فيها ثم يطلب تفويضًا من الأحزاب والنقابات والجيش لكى يتولى معالجة الأمر بإيجاد المخرج المناسب. هذا الموقف جاء بعد مراجعة للنفس، غذ تلجلج الأمر قليلاً فى نفس رئيس الوزراء فى البدء فأعلن بأنه سيتقدم باستقالته بعد

أسبوع، ثم عاد وتراجع عن ذلك الموقف مؤثرًا المجابهة. وعلى مطلب «التفويض» ذلك رد الجيش بالرفض أثر اجتماع لقادة الوحدات، كما فعل هذا الحزب الحليف، الاتحادى الديموقراطى. وكان زعيم ذلك الحزب، السيد الميرغنى قد اجتمع مع «هيئة القيادة» ليؤكد وقوفه مع الجيش واقتناعه بضرورة تنفيذ كل ما ورد فى مذكرته؛ كما أكد رغبته فى توسيع قاعدة الحكم على أن يمهل السيد الصادق لإيجاد حلول إيجابية لكل القضايا المثارة.

تبع ذلك اللقاء اجتماع بين هيئة القيادة ورئيس وأعضاء مجلس رأس الدولة قبل تشكيل الحكومة بأسبوع، اتفق فيه على تكليف عضو المجلس، ميرغنى النصرى بالتشاور مع رئيس الوزراء، على إيجاد الصيغ المناسبة للخرودجج من المأزق. وقد طلب من العسكريين إبداء آرائهم حول توسيع قاعدة الحكم إلا أنهم آثروا عدم الزج بالجيش فى السياسة مع استمساكهم بتنفيذ ما جاء فى المذكرة. ومن بين ما عرض على الجيش، بهدف استدراجه للحكم «المدنى الديموقراطى»، تعيين قائده، الفريق فتحى كوزير للدفاع، وهو عرض اعتذر عن قبوله الفريق. إلا أن الفريق القائد أضاف بأنه لن يبقى فى موقعه لو اختير للوزارة واحد ممن هم دونه فى القيادة من العسكريين العاملين، ولعله كان يخشى من اختيار الصادق لمهدى بابو كوزير للدفاع، أو يخشى من مؤامرة أخرى تدبر، بطلها ضابط كبير لم يشارك فى التوقيع على المذكرة عند إعدادها، لغيابه عن العاصمة فى رفقه السيد مبارك الفاضل ابان رحلته إلى الصين لاستجلاب السلاح. وتقول الروايات بأن الضابط الكبير (الفريق محمد زين العابدين) أبلغ رئيس الوزراء، عند عودته، بأن فى تلك المذكرة خروجًا عن قواعد الانضباط ولهذا اقترح عليه إعفاء كل من قام بالتوقيع عليها مما عرضه لمساءلة زملائه. وإزاء كل هذه الظروف لم يبق للصادق إلا أن يتقدم ببضعة أسماء من قدامى العسكريين للجيش ليختار وزير الدفاع من بينهم.

كانت ردود الفعل على ذلك الحدث جد متباينة، فبعضها نزع إلى تأييد الجيش لا إقتناعها بمذكرته، بل وربما دون أن يقرأ تلك المذكرة، وإنما نكاية فى السيد الصادق.

وذهب بعض منها إلى تأييد الجيش لإيمانه بأن الظروف التى وجد الجيش نفسه فيها لابد من أن تقول إلى تلك النهاية. فى حين أخذ فريق ثالث يستنكف حديث الجيش فى أمور هى من صميم اختصاص السياسيين ويحملهم، بالتالى، المسئولية عن كل ما حدث فى السودان فيما بعد. فى كل هذا نلمح تهاوشًا لا تستقيم معه الأمور فى التركيب أو المعنى، فمن ناحية يدرك المرء تأييد من أيد مذكرة الجيش تقديرًا منه للعوامل الموضوعية التى حملت الجيش على اتخاذ موقفه وإعلاه فى مذكرة يكاد يعتذر عنها بالحدث فى صُلبها عن إيمان الجيش والتزامه بالخيار الديموقراطى، إلا أن موقف الذين ايدوا الجيش شماته فى الصادق يكشف عن ضيق صدر بالديموقراطية. ومن ناحية أخرى فإن الذين يظنون بأن ما تقول به الديموقراطية الليبرالية حول سيطرة المدنيين على إدارة الشىءون العسكرية يعنى أن يتصرف أولئك المدنيون كيف شاءوا حتى وإن ذهبت بهم هذه المشيئة للزج بالجيوش فى حروب لا معنى لها تدفع هى ثمنها، يخطئون فهم الديموقراطية ويتجاهلون طبائع الأشياء فى آن واحد. فطبائع الأشياء لا تقبل أن يرمى شخص بنفسه للتهلكة ـ حتى وإن كان عسكريًا أدى القسم على طاعة ورئيسه حتى الموت ـ لأن هناك قنوانا وضعيها يقول بخضوع العسكريين لمشيئة المذنبين؛ فالقانون جسم متكامل. ففى اللحظة التى يحس فيها العسكر، فى مجموعهم، بأن المدنيين لا يتصرفون بحكمة أو جدية أو اتزان فى مواقفهم تمسهم مسًا مباشرًا، فلا شك فأنهم سيأخذون القانون بأيديهم، كما يقول الإنجليز. وليس فى العالم دولة مدنية ديموقراطية واحدة تعالج قضايا الحرب فيها وكأنها تبدأ وتنتهى بالإعداد والتجهيز العسكرى، فللاقتصاد دور فيها، واللإعلام دور فها، ولتوحد الإرادة السياسية دور فيها، وللدبلوماسية دور فيها، ولصنع السلام دور فيها. فإن كان فى مقدور السياسى حل المشاكل الذى قاد ابتداء للحرب حلا سلميا منه أحد، حتى العسكريين، الاندفاع إلى الحرب قبل استنفاد كل جهد ممكن للحل السلمى؛ تلك هى حقائق الحياة التى يفيد التملى فيها بدلاً من البحث عن شماعات الأخطاء. وأكاد أرى أن رئيس الوزراء ما ال يعيش تحت وطأة وهم اسمه «المؤامرة» فى توقيمه لتلك الأحداث؛ ففى كتابه الأخير أومأ السيد الصادق إلى أن هناك

رابطة بين استقالة وزير الدفاع ومذكرة الجيش بالرغم من التقرير الذى أعده العميل الهادى بشرى، من موقعه كمسئول الأمن الأول، عن الظروف التى قادت للمذكرة وتداعياتها، وبالرغم من نفى العميد الهادى له لأن تكون هناك أدنى صلة بين المذكرة وبين استقالة وزير الدفاع حسبما قام به من تحريات من موقعه الرسمى. ولم يكن الهادى يومذاك منحازًا إلى زملائه العسكريين، بل على النقيض جابههم برأيه فى استنكار تقديم المذكرة بالأسلوب الذى قدمته به لأنه قاد إلى تسييس القضية.

أدى ذلك التهاوش واختلاف الأمور إلى بروز المغامرين مرة أخرى للساحة العسكرية. ففى يونيو ١٩٨٩ أعلن على الناس كشف النقاب عن انقلاب عسكرى اتهمت بعض العناصر المايوية بتدبيره واعتقل بسببه خمسة عشر ضابطًا. وتقول التقارير بأن أحد المتهمين قد اعترف بأنه كان من المقرر لخطتهم الانقلابية أن تنفذ فى الرابع والعشرين من سبتمبر. وما إن اكتشفت تلك «المؤامرة» إلا واجتمع مجلس الدفاع الوطنى لبضع خطة متكاملة لحماية الديمواقراطية؛ وكان ذلك قبل عشرة أيام من انقلاب «الجبهة». ونذكر أيضًا بأن مجلس الوزراء كان قد اجتمع قبل خمس أيام من انقلاب «الجبهة» ليستمع إلى تقرير من المسئول الأول عن الأمن (العميد الهادى بشرى) حول انفراط عقد النظام فى المجتمع المدنى، أشار فيه على وجه التحديد إلى المكايدات الحزبية، والتهديد بالانقلابات العسكرية، والصحافة المزاجية التى أصبحت أداة للإثارة والنكاية دون حسيب مهنى أو وازع خلقى. كل ذلك كان ينبئ بأن الكتابة قد أصبحت بينة على الجدران، هذا لمن يرى!

أشرنا فى الفصل السابق إلى استغلال «الإخوان المسلمين» لفترة الهوس الدينى فى عهد مايو الرابعة للتغلغل فى القوات المسلحة عبر الأسلحة الفنية، وبتجنيد أكبر عدد من الضباط فى الوحدات الأخرى، وطوال الفترة التى أعقبت سقوط نظام مايو ظل «الإخوان» يعملون فى محورين؛ الأول هو دعم وجودهم الفعلى داخل القوات المسلحة، والثانى هو العمل السياسى لتبنى قضايا الجيش دفاعا عن «أمان السودان». من بين تلك الجهود السياسية، إبان حكم السيد الصادق، زيارة قام بها النائب «الإخوانى» على عثمان

محمد طه للقوات المحاربة فى الجنوب بدعوى العمل على دعمها معنوياً. لم يصطحب النائب الداعية الإسلامى فى رحلته تلك الفقهاء والحفاظ والمنشدين كما يفعلون هذه الأيام، وإنما اصطحب عازفى العود وضاربى الطبول للترفيه عن «جند الله». كانت تلك الزيارة موضع استرابة القائد العام مما ساقه إلى الاعتراض عليها عندما عرض أمرها على مجلس الدفاع الوطنى، إلا أن رئيس الوزراء رأى غير ذلك؛ رأيه كان هو أن يتاح للقيادات السياسية تفقد أحوال الجنود إن أرادوا. وما لتلك الغاية ذهب الداعية «التعبوى» إلى الجنوب، وإنما لنسج الخيوط الأخيرة للمغامرة العسكرية الجبهوية.

إن الذى أثار ريبة القائد العام هو تجمع لدى الجيش من معلومات منذ عام ١٩٨٧، قبل توليه المنصب، بأن اللواء الاحتياطى الذى أعد ليقاتل فى الجنوب بقيادة حسن محمد علام (أحد نواب رئيس هيئة الأركان فى عهد البشير) كان يعد، بدوره، لانقلاب على السلطة من منطقة «فتاشة» التى ظل اللواء يعكسر فيها على مدى ثلاثة أشهر؛ وكان من بين ضباط ذلك الضابط «الإخوانى» محمد الأمين خليفة الذى ذاع اسمه فيما بعد. أصبح لذلك اللواء طقوسه ومراسمه بالدرجة التى لم تعد فيها «الصفارة» هى وسيلة التنبيه للجنود فى الصباح بل الأذان؛ نعم أصبح آذان الصبح هو أداة تنبيه الرقيب محمد تمامًا مثل تنبيه العريف جورج. وعند نقل تلك الاتهامات إلى أعلى مستويات المسئولية كان رد المسئولين عليها غريباص فرئيس الوزراء الذى نقلت إليه المعلومة عبر جهاز الأمن من اللواء الملك علق عليها بقوله: «متى يدرك هؤلاء القوم أن الجبهة الإسلامية ليست ضد الخيار الديموقراطى». أما الوزير المفوض بالإشراف على وزارة الدفاع، السيد صلاح عبد السلام فقد كان حاسما فى رده على الضابطين الكبيرين اللذين نقلا له مخاوفهما من مؤامرات تحاك داخل الجيش (فوزى الفاضل وعبد العظيم صديق) كان رد صديقى صلاح: «ورب الإمام المهدى ما فى راجل تانى يقدر يستولى عليكبرى أو أذاعة يعلن منها البيان الأول». تلك حماسة أعرفها عن صاديقى إلا أن فى الحكم الوسائط والآليات التى تتحقق عبرها المشيئة الحماسية لصاحب القرار، ولكن أنى للناس بهذه الوسائط إن كان رئيس الوزراء وحده فى هذا، فقد رفض رئيس الدولة، السيد أحمد

الميرغنى تنفيذ اقتراح من قيادة الجيش بإحالة العميد حسن أحمد البشير لنشاطه المريب وسط الجيش، وما كان رفضه إلا استجابة لوساطة واحد ممن يثق بهم من رجالاته، أحمد سعد عمر، ولعل الخرطوم وضواحيها تعرف اكثير عن علائق ذلك الرجل بقيادات «الجبهة الإسلامية» منذ زمان ليس بقصير.

لا يصعب على «الجبهة» أن تخترق مثل هذا النظام الذى لا يحترم مؤسساته، حتى الحاجز الأمنى الأخير، أجهزة الأمن نفسها، أمن الدولة وأمن الجيش. ومن الظلم القول بأن القصور والتقصير هما من مسئولية السياسيين وحدهم، فعجز الأجهزة عن كشف خطط الخصم وكشف مصادره يبين أن المسئولية أعم، خاصة إن كان الوعى بخطر الاستشراء السرطانى للجبهة كان قد بلغ حدًا جعل العسكريين يتناقولنه فى مجالسهم. وأعرف أنه حتى قبيل الانقلاب نقل الدكتور خالد الكد إلى رئيس الاستخبارات العسكرية (صلاح مصطفى) نبأ ذلك الانقلاب وهو يحدد الأسماء، ومن كخالد أدرى بالانقلابات؟ ولكن ما حيلة رئيس الاستخبارات إن كان الذين يحللون المعلومات فى جهازه نفسه كما فى جهاز أمن السودان هم عيون «الجبهة» عليهما. فالتقرير الذى بعث به جهاز الأمن إلى الاستخبارات العسكرية حول نشاط العميد عمر حسن البشير أحيل إلى ما يسمى فرع المخابرات المضادة الذى يشرف عليه ضابط يتعاطف مع «الجبهة» ودور هؤلاء هو إما حجب المعلومات الحقيقية، أو تشويهها، أو إشاعة معلومات فيها من الحقيقة شىء وفيها من الوهم أشياء بهدف الغرياك. كان هناك ثلاثة من هؤلاء - على الأقل - فى قلب جهاز الاستخبارات، ولا شك فى أن الذين درسوا تأريخ انقلاب مايو يعرفون الدور الذى قام به ضابط واحد فى ذلك الجهاز (مأمون عوض أبو زيد) فكيف الحال إن كان «المأمونون» مثنى وثلاث. وكان هذا أيضًا هو حال مدير مكتب القائد العام الذى كشفت الكواشف بأنه كان عينًا للجبهة على رئيسه مما أهله للترقى بعد الانقلاب «الجبهوى». أما جهاز «أمن السودان» فقد وضع على قمة أجهزة اتصاله الضابط محمد السنوسى وهو ضابط جاءت به كفاءته، إلا أن سيفه كان مع على وقلبه مع معاوية؛ سخر ذلك الضابط أجهزة الاتصال المتحرك التى كان يشرف على تجربتها (وهى أجهزة تغطى العاصمة من وادى سيدنا إلى جبل الأولياء) لتنفيذ الانقلاب «الجبهوى» وبالغفلة من يستأمن هؤلاء.

أى وضع أكثر مواتاة من هذا لكيما تفعل فيه «الجبهة» الأفاعيل، ومن ذلك الإمعان فى التشويش عقب مذكرة الجيش. من التشويش إيحاؤها بأن تلك المذكرة هى جزء من مؤامرة تدبرها مصر ضد الديموقراطية، وهذا اتهام صرح به على عثمان محمد طه حين أبلغ قائد الجيش، الفريق فتحى، فى حضور الفريق عبد الرحمن سعيد، بأن قيادة الجيش لا تريد إلا إخراج «الجبهة» من الحكومة فى إطار «سيناريو» دبر فى مصر؛ وكأنه لم يكن فى كل الفوضى التى كانت تضرب أطنابها من الأسباب ما يكفى لتحرك الجيش. وأخال السيد الصادق صدق تلك الفرية ولهذا فإن رحلته إلى ليبيا لحضور مؤتمر اللجان الشعبية فى أوج تلك الأزمة لا يفهم إلا كمحاولة للاستنجاد بليبيا ضد عمل مصرى مرتقب؛ فالحال فى السودان لم يكن ليسمح لأى حاكم جاد - والصادق رجل جاد - لأن يترك موقعه فى الدقة، لكيما يشارك فى «زفة». وإن كان بعض الظن إثم إلا أن خطاب السيد الصادق فى ذلك المهرجان ألحق الظن باليقين، ففى خطابه ذاك تحدث رئيس الوزراء عن المؤتمرات التى تحاك ضد عروبة السودان وضد ديموقراطيته. فإن كان قرنق هو الذى «يتآمر» ضد العروبة، فمن هو ذاك الذى كان يتآمر ضد الديموقراطية؟

كانت محاولة الانقلاب المنسوبة للمايويين بقيادة العميد أحمد فضل الله (قائد ثانى كلية القيادة الأركان) فرصة مناسبة للجبهويين لإشعاة مزيد من البلبلة؛ فأخذوا فى إطلاق الشائعات حول مشاركة عدد من الضباط فى تلك المحاولة دون أن يكون لهؤلاء الضباط شأن بمايو أو نميرى. من هؤلاء قائد ثانى المظلات (صلاح الضوى) والعميد عثمان رأفت اللذين اعتقلا مع عدد من الضباط، كما منهم الفريق عبد الرحمن سعيد. وحول الأخير فقد جاءت المعلومة حول مشاركته المزعومة فى الانقلاب عن طريق أحد الضباط «الجبهويين» المندسين فى جهاز الاستخبارات فصدقها رئيس الجهاز ونقلها بحذافيرها إلى القائد العام. أثارت تلك الاعتقالات ثائرة الجيش خاصة فى جو التوتر السائد يومذاك، كما أثارت ثائرة السياسين ومن بينهم أعضاء الحزب الحليف (الحزب الاتحادى الديموقراطى) الذى حسب أن كل تلك الضوضاء حول الانقلاب لا تعدو أن تكون مؤامرة من رئيس الوزراء لإجهاض مذكرة الجيش دون أن يكون لرئيس الوزراء،

حقيقة، يد فى تلك الاعتقالات. ومن الجانب العسكرى اضطر القائد العام إلى أن يبتعث «هيئة القيادة» لتنوير كل الوحدات بالعاصمة حول ملابسات الانقلاب والاعتقالات، كما قام بنفسه بتنوير القيادات خارجها ؛ وكان رد الفعل الضباط وجنودهم فى كل موقع عسكرى هو الاستياء من حملة الاعتقالات تلك ووصفها بأنها عمل مدبر لإجهاض مذكرتهم، مؤكدين مما حملهم على تأكيد موقفهم الثابت حول كل ما جاء فى تلك المذكرة.

انتهت الأزمة التى فجرتها مذكرة الجيش بالاتفاق على عمل جماعى تحتوى به تداعيات تلك المذكرة، يصحبه تكوين حكومة موسعة تضم كل القوى السياسية السودانية؛ عن ذلك الوفاق لم يشذ إلا «الجبهويون» الذين رأوا فى استناد ذلك الوفاق على مبادرة الميرغنى ـ قرنق تنازلاً عن «لاشريعة الإسلامية» وهم يريدونها «شريعة» فورية. ومع أن الميثاق الذى قامت على أثره تلك الحكومة كان، فى جوهره، تأكيداص لإعلان كوكادام وإتفاقية الميرغنى ـ قرنق إلا أن رئيس الوزراء قد أصر على أن يضيف إليه (فى معرض الإشارة لتلك الإتفاقية) كلمة «بتوضيحاتها» مما يعنى أن هناك جوانبًا غامضة فيها تستوجب التوضيح. لأجل هذا أوفد السيد الصادق مبعوثًا منه لمقابلة الحركة (مبارك الفاضل) حتى يستجلى الأمر، ولربما كانت «قصة» «الاستجلاء» تلك المحاولة لحفظ ماء الوجه إذ لم يرد رئيس الوزراء أن يبدو وكأنه قد تراجع عن موقف حمل عليه الجمعية التأسيسية فى نهاية ديسمبر ١٩٨٨ عندما رفضت نفس الاتفاق.

بدأ السعى حثيثا عقب تكوين تلك الحكومة الشاملة لترجمة كل الاتفاقيات التى تمت بين «الحركة» والقوى السياسية تحت إشراف لجنة وزارية للسلام، كان من أهم قراراتها أعداد ورقة عمل استقر الرأى عليها بعد الاجتماع الأخير بين «الحركة» وموفدى الحكومة فى أديس أبابا (١٠ ـ ١٢ يونيو ١٩٨٩). كما صاحب عمل تلك اللجنة انكباب عدد من كبار القانونيين لدراسة موضوع تجميد الحدود الذى أشار إليه وفاق الميرغنى ـ قرنق. وقد أسفرت الدراسة عن قرارين هامين: أولهما هو إعداد مشروع قانون لتجميد الحدود والعودة للقوانين التى كانت سارية قبل صدورها، والثانى توصية لمجلس رأس

الدولة لإصدار عفو عن جميع المحكومين المنتظرين بموجب مواد حدية إعمالاً للمادة ٨٢ من دستور السودان الانتقالى.

لم يفسد بهجة ذلك الاتفاق إلا إشارة وردت فيه تقول بتحفظ الدكتور بشير عمر على مشروع قانون تجميد الحدود بالرغم من موافقة حزبه على ذلك حسبما ما جاء فى اتفاق الأحزاب والنقابات. وحسب البعض بأن الدكتور «المتحِفظ» لم يفعل هذا من تلقاء نفيه بل إن وراء الأكمة ما وراءها خاصة وهو من المقربين للسيد الصادق وعلى أى فقد كان من المقرر أن تكون تلك القرارات جمعاء هى موضوع النقاش فى جلسة طارئة لمجلس الوزراء فى التاسع والعشرين من شهر يونيو ١٩٨٩.

وعلنا، وقد أتينا على خبر كل ما كان يدور فى دهاليز السلطة بهدف تحقيق السلام، ندرك لماذا اتخذت «الجبهة» موقفها المتطرف ذلك؛ دواعى ذلك الموقف، فى تقديرنا، لم تكن هى الغيرة على الإسلام وإنما لإدراك الجبهويين بأن أى نظام سياسى يقوم فى ظل السلام سيكون هو قاصمة ظهرهم، خاصة ولم يكن «الإخوان المسلمون» طيلة حياتهم السياسية أحسن حالا مما أصبحوا عليه فى عهد الديموقراطية الثالثة (They nerver had it so good) كانوا، فى ذلك العهد، يسيطرون على قمم الاقتصاد يوجهونها كما يشاءوا ويستميلون بمالها من هم على استمالته قادرون. وكان لهم وجود فاعل فى صفوف الجيش العامل، نثروا بذوره فى عهد الهوس النميرى حتى نما على سوقه فى عهد الديموقراطية الثالثة بعد استدراجهم المخطط لعدد كبير من الضباط المتقاعدين؛ قلة منهم كانت من خيرة الضباط الذين لم يعرف عنهم رفاق السلاح إلا الاستقامة، وكثرة من الموالين الذين ما استهواهم فى الإسلام «الجبهوى» غير الدوانيق والدراهم. وكان لهم موقع متقدم فى الهيئة التشريعية حضوا به لأن غيرهم قد غفا عن حاجته، ولعلها لم تكن غفوة بل غفلة أبطلت الحواس. كان «الجبهويون» يدركون بأن موازين القوى ستتبدل فى أى نظام جديد يجيئ، وتحت ظل أى دستور جديد يقر. وكانوا يدركون أن المساهمة الفاعلة من جانب «الحركة الشعبية» فى وضع ذلك الدستور، ثم المشاركة فى المؤسسات

التى ستنبثق عنه، سيقلص وجود «الجبهة» إلى حجمه الطبيعى الذى عرفته البرلمانات السابقة، وهو حجم مجهرى. وكانوا يدركون بأن الوفاق على صيغة للحكم يفصل فيها بين الدين والسياسة سيجعل منهم حزبا غير ذى موضوع. لكل تلك الأسباب كان من الطبيعى أن تلجأ الجبهة لاستخدام سلاحها الأخير، العنف؛ حتى وإن كان الشعار الذى رفعته فى برنامجها الانتخابى يقول: «يكفل للمواطنين حرية التعبير والنشر والصحافة على أن لا تستغل الحرية لتقويض كيان المجتمع الإيمانى أو الدعوة لقلب نظام الحكم بالقوة والإرهاب» ذلك كان هو عهدهم الذى عاهدوا عليه الله الناس يوم انتخابهم.

الاقتصاد... والمعادلات المستحيلة:

لعل المرء وقد بلغ هذا الموقع فى سرده للتأريخ السياسى لفترة الديموقراطية الثالثة ليس بحاجة للحديث حول إنجازات تلك الفترة فى الشق الثانى من قضايانا المحورية، التنمية الاقتصادية والاجتماعية. ففى ظل الحرب المدمدمة فى الجنوب يصبح الحديث عن البناء والتعمير مغالطة. وفى ظل التصدع الداخلى الذى لا يحكمه ضابط عقلانى يتعسر على الناس إصلاح ما فيهم من صدعات، كما يصبح الحديث عن اصطلاح وطنى على سبل معالجة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الموروثة مكابرة. وفى ظل التجاذب بين الحاكمين فى أعلى مستويات الحكم على كل شىء، وفى كل فصل من فصول السنة، لا يترجى أحد من مثل ذلك الحكم أن يؤدى واجباته العادية، دعك عن تحقيق المعجزات. فى كل هذه الاعتبارات الموضوعية يجد المرء ما يجعله يغفر للنظام قصوره فى ميدان البناء الاجتماعى والاقتصادى، لولا أن رئيس الوزراء شاء أن يتحدث عن تلك الفترة وكأنها فترة إعجاز اقتصادى، كما آثر أن يجعل من فترة مايو مشجبًا دائما لأخطاء من جاءوا بعدها.

ونحن إذ نتناول ما قال به رئيس الوزراء فى هذا المضمار، لا نفعل هذا تماديًا فى اللجاجة أو منازعة فى الكلام فهذا تمحك لا يصدر إلا ممن عسر خلقهم. نفعله لنفس الأسباب التى دفعتنا لدحض ما أورده المحجوب فى كتابه «الديموقراطية فى الميزان» من

تباه بفترة حكمه وهو، فى واقع الأمر، يباهى بما صنع غيره، بما صنع عبود. من تلك الأسباب أن صلاح الديموقراطية ونموها فى السودان، إن كان لها أن تصلح وتنمو، يقوم على التقويم السليم للعوامل التى تجعل الأنظمة الوحدانية تنجح فى الإنجازات الحسية التى تنجزها، فى حين تعجز الأنظمة التعددية؛ أهم تلك العوامل وحدة الإرادة السياسية والانضباط العام الذى تقسر الناس عليه تلك الأنظمة. ولهذا فإن أصبح خيار الناس هو النظام الديموقراطى التعددى (ولابد له من أن يكون لأن الإنجاز الحسى للنظام والحدانى قد يصحبه تدمير معنوى، كما أن نفس القدرة المتوحدة التى تحقق الإنجاز العظيم قد تصبح قدرة على الهدم الشامل دون محاسبة) فإن على الناس حاكمين ومحكومين أن يعوا بأن الديموقراطية هى أشد الأنظمة عسرًا؛ عسرها فى اعتمادها على الانضباط الذاتى. ولو اقبل السيد الصادق عليتحليل تلك الفترة من هذه الفرضية لما اضطر إلى أن يغمط الناس أشياءهم، أو يجعل من مايو مشجبًا يعلق عليه كل خطأ، أو ينسب لنظامه نجاحًا لا تقوم عليه شواهد.

ومن الجانب الآخر فإن جاز للناقد التجاوز عن المغالاة فى الحديث عن الإنجاز والإعجاز فى ظل ظروف لا تتيح للحاكم، موضوعيا، أن ينجز مهما كانت قدراته الذاتية؛ فإن عدم اعتراف هذا الحاكم بأن هناك ثمة قصورًا فى الأداء عندما يكون هناك قصور مشهود، أمر لا يبعث على الطمأنينة؛ خاصة إن كان هذا الحكم عازمًا على أن يلعب دورًا فى سودان ما بعد حكم «الجبهة». ومن بين وجوه الانضباط الذاتى فى الديموقراطية نقد النفس، ليس فقط بالنسبة للقائد الذى يسعى لأن يستمر فى لعب دوره التأريخى أو يترجى منه البعض ذلك، وإنما أيضًا بالنسبة لأى حاكم مسئول يريد للأجيال القادمة أن تتعلم من أخطاء الممارسة الديموقراطية حتى يستقيم عود الديموقراطية. وكثير من السياسيين فى بلاد العالم الليبرالى يفعل هذا، حتى وإن آذاه، يفعل هذا حتى لا يؤذى أحاسيس الآخرين؛ وليس أشد إيذاء لأحاسيس الناس من اتهامهم بالجهل بما هو علم الكافة.

ذكر السيد الصادق فى كتابه التقويمى لتجارب السودان أن السودان قد شهدًا توسعًا كبيرًا فى الاقتصاد فى عهد الديموقراطية الأولى «فأضيف المناقل لمشروع الجزيرة

واتجهت السكة الحديد غربًا وجنوبًا بعد أن كانت محصورة فى الخط الشمالى والشرقى والوسطى، وعندما وقع الانقلاب الأول فى عام ١٩٥٨ كان الاقتصاد السودانى مُجْدٍ بشكل مقياسى، قادرًا على كفالة معيشة الشعب السودانى، وعلى تحقيق درجة مقبولة من التنمية. لقد تجنب انقلاب الفريق عبود الخوض فى المغامرات الاقتصادية وأقام عددًا من المشروعات التنموية، واحتفظ بالاقتصاد السودانى بحدواه بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤ وحتى مايو ١٩٦٩، أى الانقلاب الثانى». ومضى السيد الصادق يحدد ملامح جدوى الاقتصاد التى يعنيها بما يلى: وجود فائض من الإيرادات على المصروفات فى الميزانية العامة، توفر فوائض من مشروعات القطاع العام كانت تمثل ٢٥ إلى ٤٠ بالمائة من إيرادات الدولة، تحقيق ميزان المدفوعات لفائض سنوى من الأرصدة بالعملات الصعبة، قيمة الجنيه السودانى إذ كان يساوى ٣,٨٧ دولارًا، كفاءة القطاعين العام والخاص. ثم جاءت مايو فاقتحم «النظام المايوى بإجراءاته وسياساته هذه الحال فشوهها تشويهًا أساسيًا. أقدم عليتوسيع رقعة مشروعات القطاع العام وأفسد إدارتها، وشوه التجارة، وهبط بالإنتاج، وزاد المصروفات ففاقت الإيرادات أضعافًا، وكبل السودان بحبل من الدين غليظ». وحسب تقويم السيد الصادق فإن ملامح ذلك الخراب المايوى تتجلى فى عجز الميزانية، التضخم الداخلى، عجز ميزان المدفوعات مما أدى إلى انخفاض قيمة الجنيه السودانى الذى كان ٣,٨٧ دولارًا للجنيه فصار يساوى أربعة جنيهات فى آخر ذلك العهد، الاستهتار بحرمة المال والحقوق، وانصراف رجال الأعمال إلى العمل الطفيلى فى المتاجرة قصيرة الأمد.

الذى أراد قوله السيد الصادق رئيس وزراء فترة الديموقراطية الثالثة، مثل الذى أراد قوله الأستاذ المحجوب، رئيس وزراء فترة الديموقراطية الثانية فى كتابة «الديموقراطية فى الميزان»، هو أن النظام الديموقراطى أكثر قدرة على الإنجاز الاقتصادى من النظام المتسلط؛ لأن مثل ذلك النظام لا يقود، فى النهاية، إلا إلى خراب شامل. ونتفق مع الصادق كما اتفقنا مع المحجوب على أن النظام الليبرالى التعددى، بفضل توسيع دائرة المشاركة فيه وما تحكمه من آليات للضبط والتوازن والمحاسبة، يفترض أن يكون أكثر

قدرة على الحكم السليم والإدارة الحسنة. كما نتفق معهما أيضًا على أن النظام المتسلط، كان هذا هو التسلط هو تسلط حزب واحد، أو أوليغاركية عسكرية، أو فرد مستبد قد يصبح أداة للتخريب الشامل لا لسبب إلا لغياب وسائل الضبط والتوازن والمحاسبة الشعبية، وانعدام الشفافية (القلاسنوت). ولقد أصبحنا اليوم أكثر افتطانًا لهذه الحقيقية بعد سقوط هذه التجارب حتى فى دول عظمى كالاتحاد السوفيتى، ناهيك عن تجربة «الاتحاد الاشتراكى العظيم».

بيد أن الذى يناقشه السيد الصادق ليس هو قضية نظرية وإنما تحليل لتجربتين معيشتين شهودهما أحياء.ولهذا فعندما يحدد الناقد مقاييس معينة لتقويم هاتين التجربتين لابد أن يفترض بأن تلك المقاييس ستنطبق على كليهما حتى لا تكون هناك ازدواجية معيارية. ومن جهة أخرى يفترض فيمن يريد الموازنة بين التجربتين بهدف الترجيح لواحدة منهما، أو المقابلة بينهما حتى يستبينالناس وجوه التماثل والتخالف، أن لا يخلط بين الأحكام التقريرية والوقائع. ولن نتوقف كثيرًا عند عدم توافق بعض الوقائع التى أوردها السيد الصادق مع الحقائق مثل نسبته بعض انجازات نظام عبود للعهد الديموقراطى الأول (التوسع فى السكك الحديدية) وإنما عند ازدواج المعايير فى الأحكام. فإن كل نجاح الديموقراطية الأولى فى «إضافة المناقل إلى مشروع الجزيرة» يحتسب معيارًا للنجاح الاقتصادى فى العهد الديموقراطى الأول، فلماذا لا يكن هذا هو الحال بالنسبة لإضافات السوكى والرهد، دع عنك كنانة التى زارها السيد الصادق بنفسه عند عودته للسودان بعد غيبة طويلة وسجل فى دفتر زيارتها: «ليس من رأى كمن سمع». وإن كانت المؤشرات التى يحكم بها على جدوى الاقتصاد هى قيمة العملة، وحجم المديونية الداخلية، وفوائض أو عجز ميزان المدفوعات (وكلها مؤشرات صحيحة) فما قول القارئ فى أن سعر صرف الجنيه الذى كان (كما قال السيد الصادق بحق) ٣,٨٧ دولارًا للجنيه الواحد فى عام ١٩٦٩ عندما هل مايو على الناس ثم انتهى فى السوق الحقيقى لا السوق الوهمى، إلى أربعة جنيهات ونصف الجنيه للدولار الواحد يوم زوال ذلك النظام قد استمر فى تدهوره حتى أصبحت قيمة الدولار ثمانية عشر جنيهًا فى

يونيو ١٩٨٩؟ وما قول القارئ فى أن المديونية الداخلية (استدانة الحكومة من النظام المصرفى) التى بلغت ٥,٥ بليون جنيه فى أبريل ١٩٨٥ (نهاية نظام مايو) قد استمرت فى ارتفاعها حتى بلغت ٢٠ بليونا من الجنيهات فى يونيو ١٩٨٩.

الأمر لا يقف عند ازدواجية المعايير وإنما يتعداه إلى تخليط لا يفيد القارئ، ولا يقود الناس إلى استكشاف مواقع الزلل فى ممارساتهم فى الحكم. فالسيد الصادق محق كل الحق عندما نسب جزءًا من الخراب المايوى إلى إجراءات المصادرة والتأميم والتوسع غير الرشيد فى القطاع العام وأسمى هذا بـ«المغامرات الاقتصادية». بيد أن الذى فعلته مايو لم يكن أكثر من السير فى طريق اختطته أكتوبر التى ما زلنا نحتفى بذاكرها. أكتوبر تلك هى التى خلطت بين الأوراق حتى لم يعد المرء يرى، فى ظل النظام التعددى، شيئًا من تلك التعددية. فالأحزاب التى يفترض أن تكون هى تجمعات مصلحية تنضوى تحت لوائها تكوينات طبقية ترعى كل واحدة منهن مصالحها، أصبحت جميعها أحزابًا اشتراكية. جزء من هذا كان سببه الإرهاب الفكرى من جانب قوى اليسار، وجزء آخر منه كان بسبب المزايدات. ولعل تلك المزايدات هى التى حملت السيد الصادق المهدى على مصادرة المشروعات الزراعية فى النيل الأبيض والنيل الأزرق حتى يقطع الطريق على الشريف حسين الهندى الذى كان يرمى الصادق بتهم الخروج عن روح أكتوبر؛ وجاءت مايو من بعد لتقتفى هذا الأثر الصالح. ومع هذا فما الذى صُنع فيما بعد مايو بالقطاع العام بعد أن نَجد الأمر واستبان الرشد. ما الذى صُنع بمؤسسات بلغ الحجم الاستثمار فيها ٥٠ بليونا من الجنيهات ولم يزد عائدها السنوى عن ١٥٠ مليونا من الجنيات بسبب أخطاء حددتها المؤتمرات الاقتصادية بوضوح تام؟

لقد أوردنا الكثير حول ما حققه نظام مايو على الصعيد الاقتصادى فى ميادين الزراعة والصناعة والرى والطاقة والنقل والمواصلات والخدمات السياحية كالفنادق، كما أوردنا ما هو أكثر منه حول تخريب النظام حتى لبعض ما انشأ من مؤسسات بسبب سياسات أو ممارسات فصلناها تفصيلا. وقد تناولت بعض المؤسسات الاقتصادية تجربة

مايو بالتحليل العلمى فى تقارير أصدرتها، ومن أهم التقارير الاقتصادية التى صدرت عقب سقوط نظام مايو تقرير صندوق النقد العربى الذى أعدته بعثته التى زارت السودان فى الفترة ما بين ١٤ ـ ٢٥ أغسطس ١٩٨٥ تمهيدا لاجتماع الصناديق العربية لإسعاف السودان. أهمية ذلك التقرير تجيئ من أنه تقرير احتشدت لإعداده مجموعة من الفنيين الذين اقبلوا على دراسة الاقتصاد السودانى دراسة عملية موضوعية دون أن تسيطر عليهم ثوابت أو أوهام إيدلولوجية، كما تجيئ أهميته من أنه أعد ليكون نقطة البداء فى عمل عربى متكامل لإنقاذ السودان. لهذا فإن الذين يقولون: «لن يحكما البنك الدولى» ويظنون أن البديل لعون البنك والصندوق هو الاستمثار العربى عليهم أن يتدبروا ما قالته المؤسسات العربية.

جاء فى ذلك التقرير سرد للأسباب التى قادت للإنهيار «رغم الطموح والإنجاز الذى شهده الاقتصاد فى السبعينيات» بعضها هيكلى؛ وبعضها إدارى، ومنها ما يتحمل النظام مسئوليته كاملة، ومنها ما كان خارج إرادته. من بين المشكلات الهيكلية الموروثة ضعف البنية الأساسية؛ ومن الذى كان يخرج عن إرادة النظام تدهور شروط التبادل السلعى، وإرتفاع اسعار النفقط، والقحط والجفاف فى مطلع الثمانينيات. أما الذى يتحمل النظام مسئوليته كاملة فهى الأخطاء الناجمة عن الخطط والسياسات القصدية ومناهج تنفيذها؛ أخطاء فى التصميم قادت إلى تعطيل تنفيذ بعض المشروعات حتى ارتفعت تكلفتها النهائية بصورة أثرت على جدواها الاقتصادية، زيادة الاقتراض الخارجى خاصة ارتفاع نسبة القروض غير الميسرة فيه، توسع فى مصروفات الدولة بما فى ذلك الإنفاق على المؤسسات العامة غير المجدية، والخدمة العامة المترهلة وما استتبع الاستبقاء عليها بصورتها المترهلة تلك من استرضاء؛ التوسع فى السيولة المحلية حتى أصبح معدل الزيادة فيها خلال الأشهر التسعة الأولى من عام ١٩٨٤ ـ ١٩٨٥ إلى ٣٢٪ فى حين لم تتجاوز فى العام الذى سبق ١٠٪، ومن بين عوامل ذلك الارتفاع الحاد تحمل الحكومة لفروقات التعديل فى سعر صرف الجنيه السودانى نيابة عن القطاعين العام والخاص، وكأننا يا بدر لا رحنا ولا جينا). على أن أخطر ما فى الاتفاق العام (أى اقله جدوى

اقتصادية) كان هو العمليات التى كانت تتم خارج الميزانية والتى كانت تمثل ٢١٪ من ذلك الإنفاق ذهبت كلها للأمن والدفاع. من جانب آخر كان هناك قصور كبير فى التحصيل الضريبى أكثره بسبب الفساد (التهرب من دفع الضرائب وتفاديها بالرشاء والتزوير) حتى انخفضت نسبتها إلى ١٠٪ من الناتج المحلى فى حين بلغت فى السبعينيات ١٦٪ مما يعنى أنه مع زيادة الإنفاق كان هناك ضمور فى الإيراد.

كل هذا ذهبنا إلى تفصيله فى أبواب سابقة، ما لم نذكره هو برامج الإصلاح الاقتصادى التى استهدفت انقاذ السودان من كبوته خاصة بعد أن أخذ الانهيار يغذى نفسه. فمع الاستدانة جاءت أزمات استرداد خدمات الديون بعد انتهاء فترات السماح (بلغ حجم الديون الخارجية ٨,٢٥٦ مليون دولار مقارنة بإجمالى الناتج المحلى ٣,٦٧٨ مليون). ونسمى تلك بالأزمات لأن هذه المتأخرات قد بلغت ١,٢ بليون دولار فى الوقت الذى كان لا يتجاوز فيه تدفق العون الخارجى الستمائة مليونا فى العام، ولا تزيد فيه عائدات الصادر عن ما يقارب الخمسمائة مليون دولار، أى أن سداد الديون كان يبلغ أكثر من ضعف ذلك العائد مما قد إلى عجز عن توفير مدخلات الإنتاج الصناعى والزراعى وصيانة الهياكل الإنتاجية.

كان أولى برامج الإصلاح الاقتصادى والاجتماعى (بدعم من صندوق النقد الدولى وصندوق النقد العربى) البرنامج الذى أقر فى عام ١٩٧٨ وقصد منه احتواء الضغوط التضخمية، وتقليل عجز الميزانية والاقتراض الحكومة من الجهاز المصرفى، وإتباع سياسة مرنة تهدف إلى تحسين حوافز الإنتاج. وصحبت هذا البرنامج أربع اتفاقيات لإعادة جدولة الديون فى الفترة ما بين ١٩٨٧ ـ ١٩٨٤. إلا أن استمرار النظام فى نفس السياسات التى قادت إلى الانهيار أدى إلى عجزه عن الإلتزام بالبرنامج وعجزه حتى من الوفاء بالتزامه للنصدوق مما ترتب عليه وقف السحب من الصندوق على تسهيلات الدعم الاحتياطى (Stand - by Arrangements) فما هى تلك السياسات:

■ الإتفاق الحربى بعد اندلاع نيران الحرب بسبب تقسيم الجنوب والهوس الدينى عقب عشر سنوات من الاستقرار فى الجنوب.

- تضاعف الإنفاق الأمنى بعد أن عجز النظام عن المضى بمبادراته للمصالحة الوطنية لنهاياتها المنطقية مما كان سيقيه الإندفاع فى المزيد من الإنفاق الأمنى حماية لنفسه.
- الإبقاء على مؤسسات القطاع العام التى ثبت فشلها امتثالا للشعارات الموروثة حول «قدسية» المؤسسات العامة.
- اللجوء إلى سياسات الإرضاء احتواء للهبات النقابية والإبقاء على الخدمة العامة المترهلة بالرغم من كل خطط الإصلاح الإدارى.
- استشراء الفساد الاقتصادى وما تبعه من مضارابات فى الأراضى والعملة وتسرب لعائدات الضرائب وتغريب الثروة.

ورث الحكم الإنتقالى كل هذه التركة المثقلة وكان فى مقدوره، بحكم السلطة المطلقة التى كانت بيده، أن يشرع فى تنفيذ سياسات الغصلاح تلك بدءًا بما هو أقدر على تحقيقه، إلا أن هذا لم يحدث لاسباب أشرنا إليها. ثم جاء الحكم المدنى من بعد ليجابه بنفس الوضع وما يحمل فى تضاعيفه من خيارات استعصت أغلبها على من سبقه، فما الذى فعل؟ وقد قلنا فى هذا الشأن إن المعيار الموضوعى للحكم على أداء من جاءوا بعد مايو ليس هو إصلاح كل أخطائها فى عام أو عامين، وإنما هو أولاً وقف النزيف، وثانيًا تفادى نفس الأخطاء التى ارتكبها نظام مايو وقادت إلى الخراب. فما الذى فعله ورثة مايو للحد من الإنفاق غير المجدى فى الأمن والدفاع؟ وما الذى فعلوه لإنهاء سياسة الترضيات والرشاوى السياسية للقادرين على حساب الضعفاء والمستضعفين؟ وما الذى فعلوه لإعادة النظر فى القطاع العام حتى يدر الفائدة لعامة الناس (ولهذا وصف بالعام) بدلاً من أن يكون عالة على المجتمع؟

ظلت الحرب تزداد أوارًا حتى بلغ حجم الإنفاق عليها للعتاد الحربى وحده فى العامين الأخيرين من عمر النظام ٤٥٠ مليون دولار حسب تقدير رئيس الوزراء نفسه. وبقيت مؤسسات القطاع العام على خرابها، كلما امتدت لها يد الإصلاح ارتفعت الأصوات تدين

«تشريد العاملين» وتتهم صانعى القرار بالرضوخ - أو هو «الخشوع» - لشروط صندوق النقد. وكان هذا هو حال سياسة الترضيات التى انتهجها عهد الديموقراطية الثالثة، فى أعلى المستويات، كما فى أدناها؛ وبين المدنيين كما بين العسكريين، وبين الجنوبيين كما بين أهل الشمال، وبين السياسيين كما بين النقابيين. فالجنوب الذى أشعل فيه النميرى فتيلة الحرب من جديد ثم أخذ يحارب بعض أهله وهو يهلك المال والأنفس، فى حين يستألف البعض الآخر بتقسيم الأقليم واصطناع ولايات جديدة بحاكمها ووزرائها ووكلاء وزاراتها ومدارئها، عاد إلى وضعه الإقليمى الموحد الذى كان عليه قبل التقسيم من الناحية النظرية؛ أما من الناحية العملية فقد أصبحت له حكومات ثلاث تدير أقاليم ثلاثة وهمية، ويجلس على رأس هذه الحكومات مجلس تنسقى، جميع هؤلاء كانوا يديرون جنوب السودان من الخرطوم بالاستشعار البعيد. ما فعل الصادق هذا جهلاً بالسياسة والإدارة، وإنما فعله استرضاء لكل جنوبى يملك «صوتًا»، خاصة إن كان هذا «الصوت» فى داخل البرلمان. وما كان لقطر الندى هذا أن يقف عند أهل الجنوب، إذ لابد من أن يمتد فيضه إلى أهل الشمال. سار الخلف على سيرة «السلف الصالح» فاستوردت لضباط الجيش من رتبة مقدم فأعلى ألفًا وأربعمائة سيارة خاصة بإعفاء جمركى؛ ولحق بهم، من بعد، كل النواب (أصحاب الأسوات) فى البرلمان فى صفقة بلغ حجمها ٦٠ مليونًا من الدولارات أعفيت من الضرائب وحسب فيها الدولار بسعره الرسمى (أربعة جنيهات ونصف الجنيه للدولار) كل ذلك الخير كان على يد المواطن آدم يعقوب فيما أسموه الصفقة المتكافئة، ولا نعرف وجه التكافؤ بين الذرة القصابى وسيارات الهوندا وشقيقاتها اليابانيات. وإن اسكتت السيارات (اليابانى) أصوات أهل البرلمان إلا أنها لم تصم أذانهم عن أصوات الشارع فكان لابد من أن يعم الفيض أولئك الذين تجلجل أصواتهم فى الشارع، لا شارع الشماسة وإنما شارع «الأوصياء» عليهم وعلى انتفاضاتهم؛ ولهذا أصبح للنقابيين نصيب.

وعلى أى فالأمر العجاب هو أن نفس هؤلاء النقابيين كانوا من أكثر السودان حديثا عن التهميش الاقتصادى لأقاليم السودان، وعن تقييد الاستيراد للكماليت. وحول الموضوع

الأخير رفعت النقابة العامة للإدارين والاقتصاديين مذكرة لوزير المالية، الدكتور بشير عمر دعت فيها إلى رفض شروط صندوق النقد الدولى مثل تخفيض الجنيه بدعوى أن هذا يؤدى إلى تحسين قدرة السلع المصدرة على التنافس مما يؤدى إلى خفض عجز الميزان التجارى. على أن النقابة ترى أن خفض الجنيه لا يقود إلا إلى ارتفاع أسعار السلع ومدخلات الإنتاج المستودة. كما طالبت النقابة بالرجوع إلى «رقابة النقد بشكل أكثر صرامة مما عرفه السودان من قبل «والسعى لتجميد ديون السودان الخارجية وإعفاء جزء منها، وربط خدمة الدين الخارجى بنسبة معينة من متحصلات البلاد من العملات الحرة، وختاما» «تقييد الاستيراد وعدم فتح باب استيراد السلع الكمالية».

إن اعفاء الديون أمر لا يتقرر فى الخرطوم، كما أن إلغاءها أمر لا تقدم عليه دولة مسئولة بمفردها، ولو كان الإلغاء بهذه السهولة لفعلته كوبا وتنزانيا. أشير إلى كليهما لأن أول من نادى بذلك هم الرئيسان فيديل كاسترو وجوليوس نيريرى فى محاضرته المشهودة فى جامعة اكسفورد؛ وقد ذهب الأخير إلى حد مطالبة دول العالم الثالث بالإضراب عن سداد الديون. ولحق بالاثنين ثالث صدق مقال صاحبيه فقرر أن لا يسدد من الديون إلا ما هو قادر على سداده بدفع حصة محددة من عائد صادرات بلاده، ذلك هو الرئيس قارسيا، رئيس بيرو الذى جعل منه الدائنون عبرة بمحاصرته اقتصاديا حتى أقصوه من موقعه. لم يقص قارسيا بالدبابات، وإنما عبر صندوق الاقتراع وهو أمر ما كان ليتم لولا تآمر البرجوازية والبروليتاريا المتبرجزة تحالفًا موضوعيًا مع الذين سعوا للقضاء على قارسيا؛ البنوك الأجنبية، والبنوك المحلية، والدول التى ترعى كليهما. هاتان الطبقتان كانتا من أعلى أهل بيرو صوتا فى إدانة الهيمنة الاقتصادية لما يسمونه طورًا «رامبو»؟ وطورًا آخر «اليانكى». بيد أن أولئك «المواطنين الثوار الأحرار» كانوا يريدون محاربة الهيمنة الاقتصادية الأمريكية فى ذات الوقت الذى ينعمون فيه بسيارات الجنرال موتورز، ومكيفات الجنرال اليكتريك، وعطلات الصيف فى بالم بيتش، وابتعاث الأنجال لـ«الأميريكان يونيفيرستى» فى واشنطون، والـ«شوبنق» فى الشارع الخامس فى نيويورك لأن حوانيت «ليما» قد أفقرت من البضائع الاستهلاكية بسبب السياسات التى بحث

حلوقهم من الدعوة لها. هؤلاء يشبهون، حذوك النعل بالنعل، أهل «ليما» السودانية الذين يطالبون الدولة بالحد من استيراد الكماليات، ربما باستثناء تلك التى تمول عبر «الصفقات المتكافئة».

وليت أمر الإنفاق العام (الذى أنبئنا بأنه لابد من تقليصه حتى لا يزيد عن الإيراد الذى يعود به الإنتاج) وقد وقف عند هذا؛ جاء من بعد فى ٢٤ / ١٢ / ١٩٨٩ التطبيق بأثر رجعى للهكيل الراتبى الجديد للقطاع العام دون أن يصحبه إعادة نظر فى الترهل الإدارى، وبلغت تكلفته مليارين من الجنيهات. وكان لابد أن يكون للقطاع الخاص نصيب، وهذا ما اقرته الحكومة بعد اجتماع رئيس الوزراء بالمجلس التنفيذى لاتحاد نقابات عمال السودان يوم الأحد ٨ / ١ / ١٩٨٩. ولا شك فى أن تقرير الدولة بشأن رواتب القطاع الخاص أمر غريب فى ظل الدعوة لتحكيم آليات السوق فى الاقتصاد والتى تقضى بأن أجور العاملين فى القطاع الخاص أمر تحكمه علاقة تعاقدية بين المخدم والمستخدم. كل تلك السياسات لا تبعث المسرة فى نفوس وزراء المالية، لهذا تشكى وزير الدولة للمالية الدكتور التجانى الطيب من العبء الإضافى على الميزانية الذى قادت له هذه الزيادات دون أن يكون مقابلها إيراد. ولا ندرى أن كان ذلك هو السبب الذى حمل التجانى على إيداع استقالته لرئيس الوزراء فى السادس من فبراير ١٩٨٩ متهما فيها الحكومة بتديل المال العام؛ لم يعلم الناس بنبأ تلك الاستقالة إلا ضمنيا عندما أعلن رئيس الوزراء تعيين عبد الرحيم ميرغنى كوزير دولة للمالية. كما لم نعجب عندما أعلن وزير المالية عمر نور الدايم عن عجز فى الميزانية قدره ١٣ بليون جنيه، إذ بلغت المصروفات ٢١,٦ بليونا من الجنيهات فى حين لم تتجاوز الإيرادات ٨,٦ بليونا، كما ارتفعت مديونية بنك السودان للحكومة إلى ١٦ بليون. وفى حديث له آخر ذكر الوزير بأن هذا «العجز الخرافى يعزى إلى زيادة الإنفاق العام» وتدنى الإنتاج.

هذه هى حقائق الحياة الاقتصادية، وحقائق الاقتصاد لا تقبل المجاهدة النظرية، أو المكابرة الكلامية. فكيف يجوز، إذن، لرئيس الوزراء أن يتحدث عن المنجزات الاقتصادية

المعجزة فى عهده وهو الذى بدأ عهده بحديث عن فشل وزرائه فى الأداء الاقتصادى بسبب تضارب الاختصاصات وعجز بعضهم بمن فيهم نائبه، مما حمله على إعفائهم جميعًا بعد عام واحد فى الحكم؟ وكيف يجوز له هذا وهو القائل، فى معرض رده على التجمع النقابى، بأن هناك تدنيا فى الإنتاج وفقدانا للانضباط فى المؤسسات العامة تتحمل مسئوليته النقابات، وكان ذلك بعد عام أو يزيد قليلا من التصريح الأول؟ وكيف يجوز له هذا وهو القائل، خلال رده على الجيش بعد عام آخر، بأن الدولة تنفق المال العزيز لابتياع السلاح (أربعمائة وخمسين مليونا من الدولارات) ولا شأن للسلاح والتسليح بالتنمية؟ وكيف يجوز له هذا ووزير ماليته يبكى بالدمع السخين عند إقرار الهيكل الراتبى الجديد لأنه، حسب قوله، جوبه بما لا قبل لوزير مالية به، إنفاق متصاعد أمام إيراد متدنى، وشكاة من اعتماد الدولة على النظام المصرفى للالتزام بمعدلات الإنفاق العام؟

يخيل لى أن الذى يحمل رئيس الوزراء على مثل هذه المغالطات هو أنه يرى فى أى تقويم موضوعى للأداء فى عهده انتقاصًا من قدراته الذاتية، خاصة الفكرى منها. بيد أن الذى يقومه الناس هو الأداء العام للدولة الذى تتفاعل عوامل عدة فى التأثير عليه. وفيما نرى فإن كل حقائق الحياة الاقتصادية والاجتماعية تعكس واقعًا موضوعيًا ما كان من الممكن معه لأية حكومة أن تفعل شيئًا بشأنه ما لم تجابه الجذور الحقيقية للمشكل. ولا شك فى أن الجانب الأكبر من ذلك العجز تتحمل مسئوليته الحكومة فى بلد تهيمن فيه الدولة على أغلب أوجه حياة الناس، إلا أن جانبًا آخر تتحمل مسئوليته النخبة. فالإصلاح الاقتصادى لا يتم إلا وفق سياسات كلية تواجه بها الدولة والمجتمع معوقات الإنتاج التى يغلب عليها الطابع الهيكلى، وهذا أمر لا قبل لأى نظام بتحقيقه ما لم يفلح فى تحقيق وفاق وطنى حول أمهات القضايا: الحرب، التهميش الاقتصادى لأهل الريف، التوازن بين المركز والتخوم، استئثار النخبة فى القطاع الحديث بأكثر من نصيبها من الكعكعة إلا إذا كنا نتوقع أن تسقط علينا كعكة من السماء، وكما يقول الأمريكان فليست هنالك كعكة من السماء «There is no pie from th sky» ولو اقترب السيد الصادق، فى

تحليله لتجربته فى الحكم مثل هذا الاقتراب لما بدت معالجته للتأريخ، خاصة المعاصر منه، وكأنها مثل حديث من يعتلى سلم يعقوب، يرى السماء ولا يرى الأرض من تحته.



العهد الغيهب


DAWAYA
SUDANESE BOOKS

همج رمت بهم الصحارى جنة المأوى

تهر كلابهم فيها

وتجأر فى المدى قطعانهم

يمشون فى سحب الجراد

كأن أوجههم لغربان

وأعينهم لذؤبان

وأرجلهم لثيران

يدوسون البلاد

ويزرعون خرابهم فى كل واد

(أحمد عبد المعطى حجازى)

❖❖❖

السودان فى العهد الغيهب (أ)
يوليو ١٩٨٩

أهل السودان و«حصة الديانة»

ما كان المرء ليحسب أنه سيعيش حتى يرى فى السودان نظامًا للحكم أشد تخلفًا من «الإمامية» الهمجية التى أقامها النميرى فى عاميه الأخيرين؛ وما كان المرء ليظن بأن أهل السودان ـ مع قدرتهم الفائقة على حمل ما لا يطيق البشر ـ لقادرون على التعايش مع الهولاكوية التى صحبت نظام الحكم الذى ألقى بكلكله على الناس منذ الثلاثين من يونيو ١٩٨٩. أعجب من هذا وذاك أن تقع تلك المأساة الغماء بُعيد أربعة أعوام من خروج أهل السودان إلى الطرقات يجأرون إلى الله بالشكوى من «الإمامية» الهمجية التى ارهقتهم عُسرًا، وما استقر لهم حال حتى اقتلعوها من أساسها، أوهكذا حسبوا؛ فلو كان ذلك هو الحال لما انتهى بهم الأمر إلى هذا العهد الغيهب.

إن النظام الذى يحكم السودان اليوم يذكر المرء كثيرًا بـ«حصة الديانة» فى المدارس الابتدائية، تلك الحصة التى ظل يقدم عليها التلاميذ بشىء من السأم وغير قليل من السُّخر لغربتها التامة عن حياتهم المعيشية. وقد درت المدارس على إعداد مناهج للدراسات الدينية تتناول إما أمورًا تعلمها الصبى بين أهله مثل أحكام العبادات والفرائض ولهذا فإن فى تكرارها ما يبعث على الملل؛ أو قضايا غيبية لا تقدر عقول الصبية على استيعابها مما يطبع فى وجدان الطفل إحساسًا بأن الدين كله أمر ميثولوجى، أو فى حالة ثالثة الاستغراق فى تضخيم الذنوب والإسراف فى الحديث عن آيات الوعيد وأهوال يوم القيامة مما يعمق من الشعر بالإثم ويضعف من قدرة التلاميذ

على الاجـرتاء خوفًـا من الوقوع فى المعـاصـر. وكـمـا نرى فـإن كل هذه أمـور لا شـأن لهـا بالحيـاة التى يحيـاهـا الإنسـان، أو تلك التى يراهـا الطفل من حـوله والتى ينبـغى أن يدور التعليم الدينـى حولها. لهذا لا يـرى التلميذ فى «حـصـة الديانة» تلك غيـر شـىء ممن أقحم على حياته اليـومية العادية التى يعيشها مع أهله ولداته؛ كمـا لا يرى فى معلم الدين، بزيه المتميز وتتكره المفتعل لسيرة الحياة الطبيعية التى يحياها غيره من الناس، إلا ما يبعث على الاسـتهـزاء. هذا هو حـال النظام الذى بُلـى به السـودان وأخـذ يتـعـامل مع السـودان وقضـايا أهله وكـأن النـاس فى يوم الحـاقـة، بل كـأنهم صـابئة يستـقيـدهم أولئك الرسل الجدد إلـى دين الله من جديد. والإسـلام، كمـا قلنا من قبل، دين معـاش ومعـاد، يعمل فيه المرء لآخرته كأنه يموت غدًا فى ذات الوقت الذى يعمل فيه لدنياه كأنه يعيش أبدًا.

اتسم إقبال هذا النظام على مشكلات الحيـاة بقدر كبيـر من السطحية، وعلى قضـايا الدين بكثيـر من الفجاجـة. ولا يخالجنى أدنـى شـك فى أن نظرة هؤلاء للدين قـد تسمـرت فى مـا حفظوه فى «حـصـة الديانة» لأن رؤاهـم لـلشـرع تكشف عن فقـدان تام لأية قـاعـدة مـعـرفـيـة مـتكاملة للإسـلام أول مـا أبرز به النظام تفـرده كـان هو الإيغـال فى الرسـوم والمظاهر والسـمت كإطلاق اللحـى بالنسبـة للرجال، والحـجاب بالنسبـة للنساء، ثم التهليل والتكبيـر بمناسبة وبدون مناسبـة حتى فى ساحات الجمباز. ومن الغبـاء أن يظن أحد بـأن إطلاق الرجل للحيتـه يجعلـه أكثـر إسـلامًـا من ذلـك الذى يحفيهـا؛ أو أن تحـجيب المرأة يجـعـلهـا أكـثـر عـفـة من تلك التى تـرتدى الملابس الأوروبيـة أو الزى النسـوى السـودانى التقليدى، عند أهل المدينة. ونشير إلى أهل المدينة على وجه التحديد لأن نساء الريف فى السودان ـ وهن الغالبـية ـ لا يعرفن الحجاب، ولا يعرفن حتـى زى أهل المدينة التقليدى بل يخرجن إلى الزراعة والحصاد حاسـرات الرأس، كاشفات الذراع، فى دار الشايقيه أم فى دار فور.

ونذكـر بـأن الحـجـاب بمعنى السـتـر لم يرد إلا مـرة واحـدة فى القـرآن إشـارة لزوجـات النبى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم﴾ .. إلى قـوله تـعـالى: ﴿وإن

سألتموهن متاعًا فاسألوهن من وراء حجاب﴾ (الأحزاب، ٥٣). على أن الغلاة يتذرعون أيضًا بآيتين أخريتين حول ما تتزيا به النساء عامة أسوة بنساء النبى، أولاهن: ﴿يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (الأحزاب ٥٩)، والثانية: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن... ﴾، إلى آخر الآية. (النور، ٣١). وروى ابن سعد فى الطبقات عن ابن مالك بأن نساء النبى كن يتعرضن لأذى الفاسقين الذين كانوا يقتفون أثر نساء المدينة فى الليل، فلما ساءلهم الرسول ﷺ قالوا إننا نتتبع الإماء، ولهذا نزلت الآية توصى الحرائر بأن يتدرعن لباسًا يميزهن على الإماء حتى لا يؤذيهن الفاسقون، وهذا معنى قوله: ﴿أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾.

ويفيد أن نضيف هنا بأن التأمين بلا حساب أمر لا ينكره الإسلام، ﴿فانحكوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة (أى بين النساء الأربعة) أو ما ملكت إيمانكم﴾ (النساء، ٣). وكان الأيامى يبرن، ومنهن خرجت القيان اللئى كن يزين مجالس أمراء المؤمنين. ويروى التنوخى فى كتابه «الفرج بعد الشدة» بأنه كان لهارون الرشيد ألفى جارية، وكان للمتوكل أربعة آلاف منهن «خمسمائة لفراشه». هذه حاشية يفيد أن يلم بها الذين يتلوون بالكلام. أما الآية الثانية فلا شأن لها بالحجاب بل هى دعوة لنساء المسلمين ليسترن صدورهن، وكان نساء المدينة يخرجن وهن يُظهرن جيوبهن أى أعلى صدورهن، والجيب هو القلب والصدر، ولهذا قالت العرب: «ناصح الجيب» أى رجل صادق.

لا نتتوى بهذا الحديث جدلاً مع المغالاة فى التفسير والتأويل للقرآن، أو ندخل فى جدل عقيم ما جاء به الفقهاء حول النقاب، أهو «واجب» أم «مندوب عند الفتنة» وإنما نريد أن نبين ما يقود له التفسير فى الفج للآيات، والاستمساك بالأعمى بأقوال بعض الفقهاء عن النساء، الذين لا يرون فى المرأة غير مخلوق هزيم الإرادة، وماعون جنسى للرجال، بدلاً من اعتبارها إنسانًا كرمه الله بسبب من إنسانيته. وليس أضر على الإسلام

من استلهامنها لأقوال أكثر الفقهاء عن المرأة لأنها تبنى كلها على مبدأ قوامة الرجال على النساء وتفضيلهم عليهن علمًا بأن تلك القوامة والتفضيل ترتبطان ارتباطًا وثيقًا فى القرآن بواجب الرجل فى الإنفاق على المرأة فى زمان مضى. ﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾ (النساء: ٣٤). هذا أمر لم يعد بذى موضوع فى زمان أصبح للمرأة فيه استقلال اقتصادى، وخرجت فيه إلى الحياة تمشى فى مناكبها وتكسب رزقها بنفسها. إزاء كل هذا أولاً يدعو إلى الغضب، بل الغثيان، أن يقدم واحد من رجال هذا العهد الغيهب أراد حظ السودان العاثر أن يصبح رئيسًا لبرلمانه «الجبهوى» (محمد الأمين خليفة) على استهلال مسئوليته الجديدة بأمر جميع النساء اللائى شاركن كأعضاء فى ذلك المجلس بأن لا يجلسن مع الرجال بل يقبعن فى آخر القاعة. لا أخال أنه قد تنامى لسمع هذا الرجل الأسطورى بأن من النساء المسلمات من أصبحت رئيسة دولة مثل الشيخة حسينة فى دولة بنقلاديش، ولا أخال أنه قد أتيح له أن يقرأ آراء الفقهاء الفحول حول المرأة مثل الإمام ابن حزم، ولكن ما حيلتنا إن كان الإسلام عند حكام اليوم الذين ينتحلون النسب له يبدأ وينتهى بقراءة «دلائل الخيرات». ان كان هذا هو حال زالامراءس فلا غرو فى أن يحذو الصغار حذوهم؛ فقد نبئت، مثلا، أن قاضيا ظل يترصد طالبات جامعة أم درمان الإسلامية ليقتادهن إلى محكمة نصبت فى العراء ليعزرهن لأنهن لا يتحجبن، ومن اؤلئك الفتيات بنات أسر عريقة لا يطعن فى دينهن أو عفافهن إلا مجهولو المنابت. ومع كل هذه الغلواء فى التعامل مع النساء والتى يعرفها الغادى والرائح من أهل السودان لم يتحرج صديقى الترابى أن يقول مرضاة لأهل أمريكا ـ وكان فى زيارتها ـ زانا لا أومن بفرض السلوك الإسلامى، فالسلوك مؤسس على الدين والدين لا يتأتى بالإكراه والفرض وإلا أصبح نفاقًا. وليت صديقى الذى يعرف ما يدور فى السودان ويكره على الناس النفاق ان يفعل ما يرضى الله ما ما يرضى أهل أمريكا.

وعلى أى فان الأمر كله يجب أن تتشغل به حركة زبعث حضاريس اجدر بهما، ان كانت صادقة فى دعواها، الاهتمام بتعليم المرأة، وتحسين صحتها (اذ يبلغ سوء التغذية بين

النساء خاصة فى الريف ضعف ما هو بين الرجال) وتمكينها من أن تلعب دورًا اكثر فعالية فى الحياة العامة بدلاً من اعتبارها أداة ممارسة جنسية للرجال لا يجيء الحديث عنها إلا وهو مرتبط بحفظ الفرج، وغض الطرف. وهذا وايم الحق فهم متخلف بمسافات عن الصورة التى رسمها للمرأة كتاب الله الكريم: ﴿ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم ازواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان فى ذلك لايات لقوم يتفكرون﴾ (الروم: ٢١).

أما الشيء الثانى الذى تفرد به باعثر الحضارة هؤلاء فهو الحديث عن «الحدود» يذكرونها كلما ورد ذكر لتنفيذ شرع الله، وما انتقوا من تلك «الحدود»، فى حديثهم الدائب عنها، إلا أكثرها تنفيرًا، مثل قطع يد السارق الذى لم يرد ذكره إلا مرة واحدة فى القرآن: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم﴾ (المائدة: ٣٨)، أو أحكام القصاص التوراتية، والتى لا فضل للإسلام فيها بنص الآية ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾.. إلى قوله ﴿وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس﴾.. تلك شرائع عرفتها المجتمعات القديمة منذ عهد حمورابى؛ وكان فضل الإسلام الأكبر هو استصحابه لهذه الأحكام بالعفو والرحمة. ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له﴾ (المائدة: ٤٤). ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة...﴾ (القرة: ١٧٨) ومن المنفر أيضًا الغلو فى أمر الشرب على المسلم وغير المسلم، وكأن تحريم الشرب هو ركن من أركان الإسلام علمًا بأن الله لم يفرض حدًا لشارب، ولا استن رسوله مثل هذا الحد. كما ان الإشارة للخمر، فى الكتاب الكريم، لم ترد دومًا فى معرض التنديد مثل قوله: ﴿ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا ان فى ذلك لآية لقوم يعقلون﴾ (النحل: ٦٧)، أو قوله: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمها أكبر من نفعهما ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون﴾ (البقرة: ٢١٩). فأى مجتهد هذا الذى لا يرى فى هذه الآية العظيمة غير اثم

السرب، فالآية قبل هذا، تضع للناس أساس التكافل الاحتماعى فى الإسلام، أو إن شىءت نهج الإسلام الاشتراكى، وهذا أهم لتقويم البلاد والعباد من حد الشارب. ان الحد من الافراط فى الشراب، بل تحريمه، أمر درجت عليه مجتمعات كثيرة لأسباب اجتماعية وصحية واقتصادية دون أن تنسب ذلك لدين. لهذا نسأل ما الذى يحمل «الاخوان» على هذا الغلواء؟

قلنا إن حد الخمر لم يقل به كتاب ولم تجىء به السنة، بل هو اجتهاد لحاكم (عمر بن الخطاب بنصيحة على بن ابى طالب). وعمر هذا هو نفس الحاكم الذى اجتهد أمره فعطل حدًا قال به الكتاب، وكان اجتهاده عظيمًا موفقًا (تعطيل حد السرقة فى عام الرماده) لهذا ذهب البعض للقول بان شارب الخمر يعزر ولا يحد بالجلد. إلا أن الجلد أصبح عقوبة للشرب فى السودان منذ عهد النميرى، وهى عقوبة لم ينج منها الشيخ ولم تنج منها المرأة. وقد ترخص النظام الذى اعقب النميرى فى هذا الأمر حتى جاء عهد البشير فاندفع فيه وكان آخر «فتوحاته» فى هذا المجال حكم اصدره قاض فى احدى محاكم الخرطوم بجلد طبيب مرموق وقاض شيخ بلغ أعلى المراقى فى سلك القضاء لاتهامهما بالشرب فى ندى خاص، وكلا الرجلين قد قارب السبعين من العمر. لم يشفع للرجلين سنهما، ولم تشفع لهما مكانتهما الاجتماعية والاسرية، ولم يشفع لهما ما فى الدين من ترخص يبيح للقاضى الاجتهاد. ما عنى النظام بجلدهما تطبيق شرع الله وانما اراد اذلال الكبار الذين لا يوالونه، وهو يخادع الناس بأنه يجعل من الكبار أمثولة. هؤلاء المهووسون الذين ظنوا بان إسلام الدولة رهين بحدها الشارب لم ينعموا النظر فى تأريخ الدولة الإسلامية، ولو فعلوا لأدركوا أن أمراء المؤمنين «حماة البيضة» كانوا يشربون ويتهيأون لمجالس الشرب، وحسبما روى الجاحظ فى كتابه «التاج فى اخلاق الملوك». يوى الجاحظ عن «آداب الشرب بين الملوك» بان يزيد بن معاوية «كان لا يمسى إلا سكران ولا يصبح إلا مخمورًا، وكان عبد الملك بن مروان يسكر فى كل شهر مرة حتى لا يعقل فى السماء هو أو فى الماء ويقول انما أقصد من هذا إلى «اشراق العقل وتقوية منه الحفظ وتصفية موضع الفكرس. وكان الوليد بن عبد الملك يشرب يومًا ويدع يومًا. وكان سليما

بن عبد الملك يشرب في ثلاث ليال ليلة... وكان هشام بن عبد الملك يسكر كل جمعة، وكان يزيد بن الوليد والوليد بن يزيد يدمنان الشرب. وكان مروان بن محمد يشرب ليلة الثلاثاء وليلة السبت. وكان السفاح يشرب عشية الثلاثاء وحدها. وكان المهدى والهادى يشربان يومًا ويدعان يومًا. وكان الرشيد يشرب فى كل جمعة. وكان المأمون فى أول أيامه يشرب الثلاثاء والجمعة ثم أدمن الشرب عند خروجه إلى الشام».

وكحال ملوكهم كان العلماء والقادة اذ روى السمرقندى صاحب كتاب المقالات الاربع (جهار مقال) بأن الشيخ الحكيم ابن سينا كان يتهيأ كل عشية لمجلس الشرب بعد صلاة العشاء، وابن سينا هو حكيم الإسلام وصاحب «الجمانة الآلهية فى التوحيد». كما أورد ابن القيم فى «اعلام الموقعين» عن علقمة أنه قال: «كنا فى جيش فى أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا حده. قال حذيفة: «أتحدون أميركم وقد دنوتم عن عدوكم فيطمعوا فيكم». أورد ابن القيم تلك الواقعة فى معرض حديثه عن تعطيل الحد لمصلحة راجحة وهى حاجة المسلمين فى دمشق وبغداد، وأن كان هو حال واحد من قادة جيوش الإسلام، يشرب وهو يجاه فى سبيل الله فيترخص له المسلمون لحاجتهم إليه وخوفهم من نكوصه عن الإسلام، وان كان هو حال ابى حكماء الإسلام ابن سينا، فما بال مسلمى آخر الزمان فى هذه الدولة الإسلامية الاستوائية يوغلون فى الحديث عن الشرب وحد الشارب وكأن هذا هو جوهر الدين، ولماذا يتمادون فى اذى الناس؟ نجزم بأن اخوتنا هؤلاء ما أرادوا الا اذلال الكبار وقلب المناضد على الناس جميعًا، فهم بتبنى هذه القضايا الانصرافية لا يريدون تمييز أنفسهم عمن عداهم (وهو تميز مشبوه) وإنما ارادوا أن يسبغوا على أنفسهم شيئًا أكثر من المشروعية؛ الحق فى نفى مشروعية الآخر لـ «خروجه عن الملة» طالما استنكر الآخر هذه المظهريات أو الانصرافيات أو أبى أن يواليهم. وهذا هو حال الغالية فى كل زمان، تقسيم المجتمع إلى فريقين، نحن وهم نحن الحقيقة المطلقة وهم الباطل المحض.

ومرة ثانية نقول بأنا لا نسعى بهذا العرض إلى جدل فقهى مع هؤلاء المجددين وإنما لكشف هزالهم الفكرى، إذ لا يزين الإسلام فى شيء أن يكن كل ما يتميز به هو الرسوم

والدموم. نسعى أيضًا لأن نبين غربة هؤلاء القوم عن الواقع الذى يعيشه الناس، رجالاً ونساء؛ فما شأن هذه الرسوم والدموم بقضايا المأكل والملبس والمشرب؟ ما شأنها بالمسغبة التى يشقى بها أهل السودان سنونا لا أياما؟ وما شأنها بالمترية التى يتمرغون فيها، رجالاً ونساء؟ لمثل معالجة هذه المشكلات يقيم اقام الناس الحكومات ويختارون الحاكمين، وينسى هؤلاء الذين يزعمون بأنهم يُحكمون القرآن أن القرآن الذى احتوى على سته الاف آية كريمة لم يتناول الاحكام إلا فى ثمانين منها، من هذه الآيات الثمانين لا تتعدى الآيات الجزائية خمس آيات (السرقة، الزنا، القذف، القتل، التعدى وهو ما اسماه الفقهاء بحد الحرابة) فى الوقت الذى تبلغ الآيات التى تتحدث عن النفاق اضعافًا مضاعفة لها. كما اقتصرت المعاملات المدنية فيه على آيات ثلاث (البيع، الربا، الديون). وقد أراد الله بحكمته البالغة أن لا يرهق الناس بالحصر فكتابه الكريم موجه لكل بالناس وفى كل العصور، ثم هو فى نهاية الأمر دستور أخلاقى لا وثيقة حقوقية.

من أين جاءوا؟

ننتقل لفحص الظروف التى مكنت هؤلاء الخُلف من الإمساك برقاب الناس يتلعبون بها. ولعل الذين ينظرون إلى ظواهر الاشياء سيقفزون إلى الحكم بأن الانقلاب كان نتاجًا طبيعيا لفشل الحكم المدنى التعددى الديموقراطى، كما هناك من ينسبه لغلبة الاتجاهات الانقلابية عند العسكر، والتى يقدرون أن مذكرة الجيش هى وجه من وجوهها؛ أو يعزونه للحرب فى الجنوب. وقد تكون كل هذه الأسباب صحيحة شريطة أن تؤخذ مجتمعة، وأن تحلل إلى عناصرها الأولية. إلا أن هناك شيئًا آخر تميز به انقلاب يونيو ١٩٨٩ عما سبقه من انقلابات لا بد من أخذه أيضًا فى الاعتبار. ونبدأ القول بأن انقضاض العسكر على الحكم ليس دوما هو انعكاس لروح المغامرة عند العسكريين بقدر ما هو رد فعل طبيعى على فراغ سلطوى من قوة الردع الوحيدة فى الدولة متى ما فقدت السلطة المدنية فعاليتها، وتفككت أوصال المجتمع المدنى. وليس أدل على فقدان الفعالية من عجز النظام عن حماية نفسه، وعجز المجتمع المدنى عن حشد طاقاته لمجابهة حفنة من العسكر.

أما الزعم بأن هذا الانقلاب وغيره ما وقعوا إلا لفشل الحكم الديموقراطى المدنى التعددى فقول مردود لأن الذى سقط لم يكن نظامًا مدنيًا، ولا تعدديًا، ولا ديموقراطيًا فى نظر كل أهل السودان وفى ذات اللحظة. فالتعددية تفترض احترام تعدد وجوه النظر للقضايا بما فى ذلك حرية العقيدة: لأن فكرة الفصل بين الدين والسياسة هى، فى جوهرها، الوجه الآخر لحرية الفكر. تلك التعددية الفكرية كانت دومًا ضحية للارهاب الفكرى، والاتهامات الجارحة التى كان ادناها هى الالحاج. والديموقراطية ثقافة قبل أن تكون نظمًا ومؤسسات، تلك الثقافة لا بد لها من أن تسرى فى شرايين كل جهاز يفترض فيه توجيه أو صياغة أو هيكلة العملية الديموقراطية ومؤسساتها، كانت تلك المؤسسات احزابًا أم نقابات أم هيئات أم أجهزة إتصال وتبليغ. ويكذب من يقول بأن الديموقراطية، بهذا الفهم، كانت تمارس فى ظل كبريات الاحزاب التى ترعاها، ففاقد الشىء لا يعطيه. كما أن الديموقراطية، مع اريحيتها، هى أكثر نظم الحكم اعتمادًا على ضبط النفس، أو الانضباط الذاتى. وبعبارة أخرى فإن تنظيم المجتمع واحترام النظام العام أمر يقوم به المجتمع نفسه بدلاً من أن يفرض عليه. ولا نحسب بأن الهرج الذى ساد العلاقة بين النقابات والاحزاب الحاكمة، أو المرج الذى عرفته الصحافة وهى تخلط بين حرية القول وحرية الافتئات، كان من الممكن له أن يقع له كان هناك الحد الأدنى من الانضباط الذاتى. نجيىء، من بعد، إلى اسباغ صفة المدنية على الحكم، و«المدنية» تعنى أن كل فرد فى الرقعة الوطنية الممتدة من نمولى إلى حلفا يمارس حقوقه المدنية كاملة غير منقوصة فى ظل سيادة حكم القانون دون أن يعيش تحت ظل حرب أو قهر أو حكم استثنائى دائم. وبصرف النظر عن الظروف التى قادت إلى الحرب فى الجنوب وبعض مناطق السودان الوسيط، وبصرف النظر عن من هو المسئول عن استمرار تلك الحرب، فإن النتيجة الطبيعية للحرب هى أن ثلث أهل السودان لم يطلب لهم العيش ويتسع فى ظل الحكم المدنى، مما جعل الجانب العسكرى فى الحكم يلعب دورًا هامًا فى صنع القرار فى ذلك الاقليم؛ وذاك قرار، بطبيعته، تطال تداعياته بقية ارجاء البلاد.

بيد أن المصيبة الداهية هى داء فقدان الذاكرة السياسية الذى يجعل من كل حدث سياسى مرجعًا لذاته، وكأنا بأهل السياسة يسعون لتجويف مخ الشعب أو افتراض انهم يقودون شعبًا من السوائم. فخلال الأعوام الأربعة التى اعقبت سقوط النميرى لم يسائل أهل السياسة أنفسهم لماذا انفجر الشارع غضبًا فى إبريل ١٩٨٥، ولماذا حمل السلاح من حمله فى الشمال فى يوليو ١٩٧٦ ضد النميرى ثم عاد وصالح من حاربه بعد عام واحد؟ ولماذا قلب الجيس ظهر المجن للنميرى فى السادس من إبريل ١٩٨٥ ليضع يده فى يد من حاربهم باسم النميرى فى يوليو ١٩٧٦، ولماذا عاد أهل الجنوب إلى الاحتراب فى مارس ١٩٨٣ من بعد عشر سنوات من الاستقرار النسبى كانوا فيه هم الركيزة الثابتة لنظام مايو ضد كل خصومه من أهل الشمال؟ ولماذا خرجت القوى الحديثة فى الثانى من يونيو ١٩٦٩ تحمل البكباشى جعفر نميرى فى حدقات عيونها ثم عادت فى السادس من إبريل ١٩٨٥ إلى نفس الشارع لتحلق به اللعنات؟ هذه اسئلة بسيطة لو ساءل الناس أنفسهم عنها، وسعوا للإجابة عليها فى تجرد وموضوعية لاستبانوا مواطن أقدامهم. بدلاً من تلك المساءلة سعت الاحزاب والجماعات للتنصل من مواقف الأمس فى محاولات عرجاء لتزوير التأريخ، فساعاها الأفراد فى افتعال البطولات ومناطحة طواحين الهواء، حالهم حال دون كيخوته فارس لا منشا. ومصير هؤلاء معروف، السير فى طريق قائظ، ينتعلون فيه ظلهم. فى محاولات التزيد هذه لم تُغيب الحقيقة فقط، بل طمست الاولويات حتى لم يعد الحاكمون يدركون ما هى أولويات الحكم فى بلد فَمَن بأن يصبح برازيل إفريقيا إن لم يهد كيانه الاحتراب، وفى قطر نجيب كان يمرع بالنبات فانتهى الأمر بأهله إلى استجداء الغوث من الأبعدين بعد أن هلك زرعه وأمصع ضرعه، وبين شعب أخذ الصراع الدينى يمزق اطنابه من بعد أن كان رجال دينه فى ماضى زمانهم أرق أهله افئدة وأكثرهم للغيظ كظمًا وان شجوا بالعظم.

فى ذات الوقت الذى ظلت فيه الاحزاب تتلهى كان «الإخوان المسلمون» يبنون قواعدهم، ويدعمون مركزهم الاقتصادى، ويفيدون من تناقضات خصومهم بصورة ابرع مما فعل النميرى مع خصومه خلال ستة عشر عامًا. وما استقوى «الإخوان» على هذا إلا

لحرص الاحزاب على العاجلة، أى الكسب الحزبى الموقت حتى وان كان هذا على حساب قضايا الوطن الجوهرية. ذلك السعى المحموم إلى الحكم باستمالة «الجبهة القومية الإسلامية» أو المزايدة على شعاراتها جعل منها، بالصرورة، القائد الذى يحدد وقع خطى المسيرة الإسلامية. ففى سبيل تحقيق التوازنات البرلمانية العارضة ـ وهى عارضة لانها لن تحقق لأى نظام انتصارًا تأريخيًا ـ أصبحت «الجبهة» هى التى تحدد ماهية الشريعة، وهى التى تحدد ثمن السلام، وهى التى تحدد طبيعة المشاركة العامة فى صنع القرار. واعترف لـ «الإخوان المسلمين» ولشيخهم الترابى ببراعة فائقة فى هذا، وهى براعة أعرفها عنه منذ صباه، يغرس رمحه فى قلب خصمه غير راحم وهو يبتسم.

لكل هذا لم يكن غريبًا أن يقع الانقلاب «الإخوانى»، والنظام مهترئ من داخله؛ فبالرغم من كل دعاوى القوة والقدرة على استيعاب الضربة الأولى ثم الرد بضربة أقوى منها تهاوى النظام كبيت من الكرتون من أول ضربة. ولا شك فى أن الانقلابيين قد نجحوا إلى حد كبير فى استغلال حالة التذمر السائد، ولهذا فإن بيانهم الأول قد أوحى للناس بأنهم يستولون على الحكم باسم المؤسسة العسكرية كلها فى الوقت الذى جاءت فيه أغلب العناصر التى قامت بالانقلاب من الفروع المساعدة فى الجيش وليس من صلبه، وفى الوقت الذى استخدم فيه الانقلابيون عناصر مدنية عديدة تزيت بالزى العسكرى. هذا عمل فيه اجتراء لا يقوم عليه إلا من يريد أن يرمى بكرته الأخير فى الحلبة.

بيدأنا لا نعالج هنا أمر مباراة رياضية حتى نتحدث عن المنصر والمهزوم، وإنما نتناول أكبر أزمة عرفها السودان فى تأريخه الحديث.

ويقودنا هذا إلى النقطة الثانية ألا وهى الطبيعة الخاصة لذلك الانقلاب. فبخلاف كل الحركات الانقلابية التى سبقته، تميز الانقلاب «الإخوانى» بأنه تحرك من مجموعة عقائدية حزمت أمرها على الاستيلاء على السلطة لتعيد صياغة المجتمع على صورتها، ولتفرض رؤاها على الحياة والاحياء فى السودان. أهم من هذا كما يبدو لنا، هو حماية نفسها من الانقراض. فسيرورة السودان فى الطريق الذى اختطه لنفسه بعد أن جنحت

كل قواه السياسية (بعد لأى) لسلام الشرفاء كان يعنى إنهاء أى هيمنة عرقية أو دينية مما يعنى، بدوره، نهاية أى تنظيم سياسى يسعى لفرض رؤاه «الدينية» على كل الناس فى مجتمع متعدد الاديان، بل متعدد الطوائف فى الدين الواحد. ولو قال زالإخوان المسلمونس بأنهم مسلمون أصحاب نظرة معينة للإسلام يريدون قولبة الحياة على صورتها بالحسنى لما اضطغن عليهم هذا مسلم، ولكنهم قالوا: «نحن الإسلام»، وشتان بين النظريتين. وليس أدل على غلوائهم تلك من حمهم على كل من خالفهم الرأى من المدارس الإسلامية الأخرى بجحود أحكام الرب، ان لم يكن الالحاد. ومفاد هذا هو أن «الإخوان المسلمين» لا يرضون بما هو أنى من فر اجندتهم الكاملة على كل أهل السودان، بمسلمهم وغير مسلمهم. وبسبب من تلك الفرضيات فإن تناولنا لهذا العهد بالتحليل سيكون على مستويين؛ الأول يتعلق بالعسكر الذين استولوا على الحكم كذبًا باسم الجيش، وهم ينكرون نسبتهم لـ«الجبة الإسلامية»، ما هى حقيقة تلك الدعوى، وما هى الاجندة المستقلة لأولئك العسكر، ان كان لهم اجندة؟ أما الثانى فيتناول القوة الحقيقية التى دبرت الانقلاب ونفذته بمخالب قطط عسكرية؛ وهؤلاء، فيما يزعمون، هم أصحاب رسالة حضارية ولهذا يفيد أن نستعرض رؤاهم بشأنها من واقع أقوالهم، وبقدر أكبر من واقع أفعالهم، وبالعسكر نبدأ طارحين أمر «الإخوان» إلى الفصل التالى.

جاء العسكر وهم يعلنون على أهل السودان مبادئ ثلاثة لا يختلف عليها وطنى من غير أهل العقائد. قالوا انهم:

- يريدون تحقيق السلام العادل فى جنوب البلاد، وهم على هذا أقدر من غيرهم لاننا عسكر، وقرنق عسكرى، والعسكر يعرفون لغة بعضهم البعض.
- ويريدون أنهاء العزلة التى فرضها النظام السابق على البلاد.
- ويريدون رفع المعاناة عن الجماهير.

فى شعاراتهم تلك لم يكشف العسكر عن وجه عقائدى، ناهيك عن الدعوة لعقائدية دينية محددة؛ بل ان المرة الأولى التى اشار فيها العميد البشير (قبل أن يُفَرِّق) إلى قضية

الشريعة كانت فى معرض رأى ابدى فيه استعداده لطرح أمرها على استفتاء شعبى ان كانت هى العقبة الكئود فى سبيل السلام. والطرح، مع ديموقراطيته بالمعايير اللبرالية، لا يتفق مع منطق الذين يقولون بأن «لا بديل لشرع الله». فمن التجديف بمكان، فى المنطق الضابط لأفكار هؤلاء، أن يصبح شرع الله مكان قرار يتخذه عامة الناس ان شاءوا ابقوه، وان شاءوا اسقطوه. وذهب الأمر بالعسكر، تأكيدًا على استقلاليتهم عن كل الاحزاب، إلى اعتقال القيادات السياسية جمعاء بمن فيها زعيم «الجبهة» الدكتور الترابى، إلا أن الأحداث التى تواترت من بعد كشفت عن أنهم لم يريدوا من ذلك الاعتقال إلا غرضين؛ الأول هو التمويه على الناس، والثانى هو حماية «الفقية صاحب الولاية» إن فشل الانقلاب.

هكذا بدأ النظام ميانًا من يومه الأول، يقول شيئًا ويخفى على الناس أشياء. ولكن سرعان ما استبان الناس أن النظام «الانقاذى» يرتكز على عمدتين: أولهما القهر وثانيهما الخداع، وكلاهما بأسلوب ومحتوى لم يسبقه إليهما أحد من حكام السودان القديم، ناهيك عن الحديث. وكان هذا الغلو أبرز ما يكون فى ابتداع اساليب القمع والقهر *وانتهاك الحرمات وإذكاء العيون على الناس حتى لم يعد الرجل يأمن أهل داره*؛ وبهذا كان النظام جد فرح مع انتسابه للإسلام. فرسالة الإسلام تقوى على توقير كرامة الإنسان حتى إنه أباح لمن يتعرض للتجسس أن يفقًا عين المتجسس عليه. ففى حديث شريف رواه النسائى والدارمى وأحمد: «من اطلع فى بيت قوم بغير اذنهم ففقأوا علينيه فلا دية ولا قصاص». وأحسب أن صديقى الأديب الطيب صالح لم يخرم منهم شيئًا أو ينحلهم باطلا عندما تساءل: «من أين جاء هؤلاء القوم؟». ليس لى معرفة بعلم السلالات إلا أن معرفتى بالناس تحملنى على تصديق حدس الشعراء بالرغم من أن افلاطون قد طرد الشعراء من جمهوريته الفاضلة بحسبانهم تجار أوهام. قول شاعرنا هو:

وإذا جهلت من امرئ اعراقه   واصوله فانظر إلى ما يصنع

مظاهر الخداع والقهر

ماهى مظاهر ذلك الخداع وهذا القهر؟ بداية الخداع كانت هى نسبة هذا الانقلاب «الأخوانى» لجيش السودان الوطنى، إذ أعلن الانقلاب باسم قيادة الجيش فى الوقت

الذى كانت فيه تلك القيادة هى أولى ضحايا الانقلاب، ثم لحق بها من بعد من صدقهم من الضباط الوطنيين، فى البدء، ثم استنكر أمرهم عندما كشفوا القناع عن وجوههم. وجاءت من بعد تعييناتهم الوزارية ومؤسساتهم الشبحية لتكشف رويدًا عن طبيتهم، فالأنظمة العسكرية الوطنية تسعى دومًا لأن تغلب فى اختيارها للوزراء العناصر المقتدرة من غير الحزبيين، وإن كانت قد تختار، أحيانًا، بعض الحزبيين الذين عرفوا بقدراتهم المهنية كما عرفوا بتجاوزهم للحزبية فى القضايا الوطنية. لم يكن هذا هو حال هذا النظام الذى سعى فى مشارق الأرض ومغاربها منذ يوم مولدع ينقب عن العناصر «الجبهوية» ليجعلها فى مواقع السلطة الوزارية والإدارية وفق قوائم لا نظن أن مصدرها هى مصلحة «المصروفات والسجلات» فى الجيش السودانى، وإنما هى ملفات التنظيم الذى ينتمون إليه. وجدت الكوادر الجبهوية، منذ البداية، طريقها إلى المواقع الوزارية وشملت حتى من كان يعمل منهم بزازًا يبيع، فى أسواق الخليج، الثياب المزركشة للنساء لا «الخمر التى يضربن بها على وجوههن».

وإن تركنا السلطة الوزارية الشكلية فهناك المؤسسة صاحبة السلطة الحقيقية والقرار الفعلى، مؤسسة شبحية أسموها المجلس الأربعينى وما انفكوا ينكرون وجودها، وأهلنا يقولون: «الشينة منكورة» ومن الطبيعى أن ينكر النظام الذى يدعى الحكم باسم الجيش أن كبرى قراراته يتخذها مجلس يضم ستة وثلاثين عسكريًا ينتمون إلى تنظيم أو على الأقل، يوالون تنظيمًا سياسيًا واحدًا مما يجعل من ذلك الجيش مخلب قط لإرادة غيره. لم يكن هذا هو الحال فى عهد عبود عندما استولى الجيش بصورته المؤسسيسة على الحكم؛ ولم يكن هو الحال فى عهد مايو عندما كان التمثيل السياسى للجيش فى تنظيمات مايو يتم عبر قياداته الهرمية، وعبر تمثيل كل وحداته المهنية فى مجالس القرار السياسى؛ ولم يكن هو الحال فى أبريل عندما انقضت القيادة على الحكم بتأييد قاعدى عريض تجاوز الفوارق الحزبية والأقليمية؛ كما لم يكن هو الحال عندما رفع الجيش مذكرته للحكومة المنتخبة إذ جاء ذلك القرار عقب استطلاع لكل الرأى العام العسكرى فأيدت أغلبيته الغالبة رأى قياداتها. وكيف لا ينكر العسكر الذى يتحكمون فى رقاب

الناس باسم الجيش وجود هذا المجلس الشبحى، والمجلس لا يضم م العسكر إلا نفرًا أدنى بمساوف فى رتبهم العسكرية من رفاق لهم آخرين، ويضم أيضًا عددًا من القيادات الحركية الفاعلة فى حزب سياسى واحد، وهم بكل المعايير الدينمو الموجه لذلك المجلس الشبحى.

لم يكتف النظام بالسير بأهل السودان فى هذا الطريق الخيدع بل سعى لمصر ظانا بأنه سيبيع لأهلها الترام، ذهب ليزايد على غيره بالشعار القديم: «وحدة وادى النيل» كانوا بارعين فى أدراكهم لضرورة تحييد مصر فى مرحلة النشوء، كما كانوا أكثر براعة فى استغلال الجفوة المفتعلة التى قادت إليها تداعيات موقف الصادق المهدى من مصر مما حمل الرئيس مبارك على هجوم مباشر على رئيس وزراء السودان سمى فيه الأمور بأسمائها. وكان الرئيس مبارك شجاعًا وأمينًا عندما قال لأحد الصحفيين: «تقديرنا كان غلط، للأسف انضحك علينا، مش حاكابر».

وعلى كل فقدان هدف أول اتصال بين النظام الجديد فى السودان والنظام فى مصر إلى أمرين:

ـ الأول هو دعم مصر لهذا الانقلاب «الوطنى» الذى جاء ليعيد للسودان استقراره الذى «هدمته الأحزاب» كما يعيد العلاقات بين البلدين الشقيقين إلى ما يجب أن تكون عليه، وهو شىء أمتن من التكامل والأخاء، «وحدة شقى وادى النيل».

ـ والثانى هو مناشدة مصر لتسويق النظام فى العالم الخارجى مع طلب محدد، هو أن تبادر المملكة العربية السعودية بالاعتراف بالنظام قبل مصر، إن كان لذلك من سبيل.

استجابت مصرللنداء حكومة وإعلامًا، فكان أن اتصل الرئيس مبارك بالملك فهد يبلغه برغبة أهل السودان، إلا أن جلالة الملك لم يرد أن ينال قصب السبق فى ذلك «الشرف» وأبلغ الرئيس مبارك بأن المملكة العربية تؤمن دومًا بأن مصر هى أقرب العرب للسودان وأكثرهم دراية به، ولهذا فسيترك لها ذلك السبق، على أن يلحق بها، وقد أرادت الصدق أن يتوافق الانقلاب السودانى مع احتفالات فرنسا بالعيد المائتين للثورة الفرنسية والذى

صحبه اجتماع قمة السبعة الكبار. كانت تلك فرصة طيبة لأن يناشد الرئيس مبارك. الذى شارك فى ذلك الاجتماع مع قلة منتقاة من زعماء العالم الثالث، قادة العالم الغربى يدعوهم لدعم النظام السودانى الوليد، ويقينى أن هذا هو السبب الذى حمل الرئيس بوش على استخدام حق يمنحه له القانون بتعطيل تطبيق القانون (٥١٢) الذى يلزم الإدارة الأمريكية بعدم مساعدة أى نظام يطيح بالديمقراطية لمدة ستة أشهر للمراقبة.

توجه النظام من بعد إلى مخادعة جيرانه وأشقائه الآخرين.. ذهب إلى بلاد العرب يدعو لوحدة أمة العرب وكأنه كان بين أهل السودان من يدعو لتمزيق تلك الوحدة؛ ولا أحسب بأن أية داعية سودانى للفرقة بين العرب كان سينجح فى تحقيقها بقدر أكبر من أولئك الزعماء الذين لاذ بهم ـ فى النهاية ـ حكام السودان الجدد، من سعى منهم لتمزيق أوصال تلك الوحدة بدعاوى أباحت له اجتياح أراضى الغير، ومن جنح منهم إلى تهويمات رسولية، وحسب تهويماته تلك انجيلا للوحدة وكتابًا ينير الطريق، ذهب رئيس النظام السودانى الجديد إلى بلاد العرب الذين سعى لابتلاع الامارات والممالك؛ وكما يقول الفرنجة فإن الذى يصاحب مثل هؤلاء ليس بحاجة إلى عدو، وأحسن بالنظام فعلا بهذا، فى رأى معارضيه، لأنه عمق من عزلته بيده بل أضحى مجذوم أصل، وقمة هذه العزلة العربية كانت تداعيًا لموقفه فى حرب الخليج.

ويحسبانى فإن الكثيرين لم يروا فى ذلك الموقف خطأ سياسيًا فاحشًا لمجافاته للمنطق وخروجه عن تقاليد السودان ـ على اختلاف العهود ـ وإنما رأوا فيه أيضًا جحودًا وكفرانًا بجمائل الدول التى ظلت تتعهد اسلامى السودان بالرعاية حتى شبوا على الطرق، «قتل الانسان ما أكفره»؛ ونسأل الله أن يعين الذين آذوا أنفسهم قبل السودان بتلك الرعاية للجاحدين أن يعوا الدروس.

أما الأفارقة فقد كان سبيل التقرب إليهم هى الدعوة للسلام فى الجنوب، وهذا أمر يسرجيرة السودان من أهالى أفريقيا الذين ظلوا يتحملون فوق طاقاتهم من أعباء حروب أهل السودان، كما يسر أخوة لهم أبعدين استقر بهم الرأى على أن الحرب التى تدور

رحاها فى السودان ليست كحروب أفريقيا الأخرى (ليبيا، أريتريا، الصومال، وأثيوبيا، أنقولا، موزمبيق) صراعًا من أجل السلطة، أو نضالا من أجل استعادة لحق سليب، أو مناهضة لحاكم طاغية، بل هى حرب عنصرية دينية. كان هذا هو رأى كبارهم الذين لم يتوانوا على الجهر به أ مام أقرانهم فى مؤتمرات القمة الأفريقية مثل الرئيس كينيث كاوندا والرئيس روبرت موقابى. وما حُمل أولئك الرجال على مثل ذلك القول إلا للهوس الدينى الذى عم السودان منذ أن أعلن النميرى مملكة الله فى أرض السودان، أو هكذا خيل له. لهؤلاء جميعًا كان حديث السلام الذى حمله رسل النظام الجديد تعبيرًا عن بادرة طيبة.

بيد أن خطأ النظام الأكبر الذى قصم ظهره، كما سنبين، هو ظنه بأنه يلعب فى الحلبة منفردًا، إذ زُين له بأنه وقد أودع القيادات السياسية فى السجون، وألحق بها القيادات النقابية، ثم خدر إرادة الأقربين والأبعدين بحديثه عن استنفاذ السودان من كل أدوائه. لقادر على خداع كل الناس، كل الوقت، سيقضى فى النهاية، أمرًا كان مفعولاً. تظنى النظام بأن الأمر قد استتب له بالقهر والخداع، وأوهم النفس بأنه إن لم يجد الخداع فإن العالم سيقبل، آخر الأمر، بواقع الحال ويتعايش مع «القوى» ومفهوم القوة لدى هؤلاء هو افلاحهم فى الوثوب إلى السلطة بأسنة الرماح دون أن يدرك الواحد منهم حكمة تاليراند الخالد: «إن فى مقدور السياسى أن يحقق الكثير بأسنة الرماح إلا شيئًا واحدًا، الجلوس فوقها». لم يدرك هذا الحكم «القوى» أن ممكن ضعفه هو أنه يجلس فوق أسنة الرماح.

تحت وطأة مخادعة النفس هذه، وما صحبها من روح للمغامرة الانتحارية، أخذ النظام خطوات أكثر جرأة فى افراغ الجيش من كوادره المهنية وبوتائر متسارعة وكأنه فى سباق مع الزمن، وتركيز كل السلطات القيادية فى الواحدات فى أيدى ضباط ممالئين للجبهة بغض النظر عن رتبهم العسكرية، وكان أغلب من أقصى من الجيش أولئك الضباط الذين لم يرتضوا، فى موقعهم المهنية، تسييس المؤسسة العكسرية على وجه

عقائدى. لهذا فلا بدع أن ظلت محاولات الانقلاب على النظام تتوالى مذن اهتباله للسلطة باسم الجيش ثم تسليمها، فور تسلمها، لحزب سياسى يهيمن على كل شىء. واحدة من تلك المحاولات نسبت لحزب البعث وراح ضحيتها قرابة الثلاثين ضابطاً، ومن بينهم من كانوا فى مقدمة صفوف من آزر البشير فى انقلابه مثل عبد المنعم كرار؛ وهذا فى حد ذاته يكشف عن مدى الغضب الذى انتاب أولئك المخدوعين. تعامل النظام مع نسب إليهم تدبير ذلك الانقلاب تعاملا يجافى الأعراف العسكرية وينبو عن الطبع السوى، ففى أقل من ساعتين أعدم ثمانية وعشرون ضابط من بينهم ثلاثة لواءات وعميد وأربعة عقداء، كا سجن أربعة وجرد أربعة آخرون من الرتب وطردوا من الخدمة. وقد دفن هؤلاء الشهداء فى أرض خلاء بمنطقة وادى سيدنا العسكرية واستخدمت فى دفنهم الجرارات الزراعية تحت اشراف المجلس العسكرى شمس الدين. هذا هو مدى ادراك الحكام«المسلمين» لتوفير الإسلامى للموتى، وامعانًا فى الاذلال، وخروجًا على كل التقاليد قام بالمحاكمة مجلس عكسرى ايجازى تم تكوينه، من ضباط من رتب أدنى من مرتب، إلا أن العجب ينتفى عندما يتبين للناس بأن صغار الضباط هؤلاء قد جيىء بهم جميعًا من المجالس الأربعينى الشبحى.

ومنذ مارس ١٩٩٠ تواترت محاولات الانقلاب الحقيقية أو الوهمية، ونقول الوهمية لأن كثيرًا من الضربات التى وجهت إلى الضباط كانت تستهدف كل من تظنى النظام عدم ولائهم له، أى عدم استكانتهم للسطوة «الجبهوية»؛ وأغلب الظنون ميون، بلغ عدد هذه الانقلابات أربعة فى خلال أعوام ثلاثة، ومنها ما نسب للقيادة الشرعية وهى قيادة الجيش التى عُزلت فأثرت المعارضة للنظام تحت ذلك الاسم، ومنها ما نسب لحزب الأمة، ومنها ما نسب لـ «العنصريين» وأن ضم هؤلاء، من أهل الشمال، رجالاً مل الوزير الاتحادى السابق سيد أحمد الحسين والنائب السابق سيد هارون. والعنصرية هذه، كما رأينا من قبل، هى صفة يلصقها أهل الشمال بكل صاحب ينهض للمطالبة بحقه من عناصر السودان غير العربية، وكلها أما حقوق سياسية أو اقتصادية لا شأن لها بالأصل العرقى أو المنبت. وفيما يبدو فإن العنجهية العرقية عند بعض أهل الشمال لم ينج منها

حتى الذين ينتسبون منهم للصحوة الإسلامية، علمًا بأن الإسلام دين لا يتفاضل عربه على عجمه إلا بالتقوى، إلا إن كان من بين علائم التقوى عند «الإسلاميين» الجدد موالاة الحاكم المتغلب. وعلى كل فقد بلغ عدد الضباط الذين اقصوا من الجيش خلال ثلاثة أعوام ألفين وخمسائة ضابط من جيش لا يزيد ضباطه على السبعة آلاف.

قد نحسن الظن بالنظام ونقول أن مثل هذا النظام قلمًا يحتمل وجود عناصر لا يثق بولائها ثقة مطلقة فى داخل الجيش باعتباره الجهاز الذى يعتمد عليه أى نظام يجنح للقمع؛ ولكن ما بال ذلك النظام يذهب فى تصفياته تلك إلى كل مرافق الدولة الأخرى حتى تلك التى ظلت كوادرها الفنية وفية للنظام الذى تخدمه؟ ما بال «العسكر» اللا إخوانيين يذهبون فى سياسة الابدال والاحلال هذه استبدال المهنيين واحلال «الجبهويين» من مواقعهم دون اعتبار للخبرة والدراية فى بنك السودان، وفى القضاء، وفى الخارجية، وفى رئاسة الوزارات الفنية وفى الجامعات. ففى وزارة الخارجية مثلا، بلغ عدد الدبلوماسيين الذين تم تعيينهم فى وظائف أدنى من درجة السفير من العناصر «الإخوانية» خمسًا و عشرين، فى حين بلغ عدد الذين عينوا من بينهم كسفراء خمسة عشر.

لم يكتف النظام بهذا وإنما أخذ إمعانًا فى الخداع، فى تزويق الأجهزة بطلاء باهت يكشف عما وراءه ندما استألف بعض الخريجيين ليغرسهم فى هذا الجسد «الجبهوى» الذى لا يخفى على العيان؛ من هؤلاء لم يُدهش المرء أمرهم لأنهم أقرب إلى «الجبهة» فكرًا ووجدانًا حتى وإن تعزوا بأحزاب آخر فى «النظام البائد». قمة هذا التزيين للكذب هى ما أسموه بالمجلس الوطنى الانتقالى، ارادوه برلمانًا وهو لايملك إلا السلطان الأسمى على صاحب السلطان، وصاحب السلطان ليس هو المجلس العسكرى ولا رئاسته، وإنما هو المجلس الأربعينى ومن ورائه الفقيه صاحب الولاية الذى لايعلو رأى على رأيه. ذلك المجلس أمره عجاب، أرادوا أن ينسبوه إلى الشرعية الانتخابية من بعد أن سرحوا من جاءت بهم تلك الشرعية؛ فما الذى فعلوا؟ ضموا إليه خمسة عشرعضوًا من نواب الجبهة

الذين جاءت بهم الانتخابات إلى الجمعية التأسيسية (البرلمان) المحلولة؛ وإلى هؤلاء ضموا حتى أولئك الذين سعوا لعضوية الجمعية المحلولة ولم يحالفهم الحظ من مرشحى «الجبهة»، ثم تلفتوا، من بعد، يمنه ويسره للأسر العشائرية التقليدية التى كان رجالها يزينون البرلمانات فى الماضى فلم يجدوا من بين رموزها إلا أولئك الذين انتموا منهم للجبهة القومية الإسلامية: (معتصم ميرغنى حسين زاكى الدين أمين المكتب السياسى للجبهة فى كردفان) عبد الحميد ضو البيت أو (رئيس الجبهة الإسلامية بجنوب درافور) خديجة كرار الشيخ الطيب بدر (عضو اللجنة القومية) إبراهيم يوسف هبانى (نائب حاكم اقليم كردفان فى العهد الأخوانى بعد الانقلاب مباشرة أى بعد تخرجه من جامعة الزقازيق بعام واحد). وحتى بين قيادات الشباب لم يهدهم الله إلا لاختيار العناصر الجبهوية الفاعلة، أو نحن بحاجة إلى أن نضيف إلى تلك القائمة من أعضاء البرلمان المزعوم أسماء أمين تنظيم الجبهة الإسلامية باقليم دارفور (الشفيع أحمد) وحاكم الأقليم الشمالى الجبهوى فى عهد حكومة الوفاق الوطنى (مجذوب الخليفة أحمد) وأحمد إبراهيم الترابى عضو المكتب السرى للجبهة، وعبد الله الطيب جدو رئيس الجبهة الإسلامية بدارفور، ومحجوب عروه وأحمد كمال الدين محمد الحسن واحسان الغبشاوى من الكوادر الجبهوية النشطة.

فى هذا يستبين المرء شيئين، الأول هو عجز النظام عن استئلاف الغالبية من أعضاء البرلمان المحلول من الحزبين لكيما ينخرطوا فى هذا «الشىء» المصطنع ويكسبوه شرعية زائفة، والثانى هو تمكين القيادات «الجبهوية» من السيطرة على هذا «الشىء» حتى يوجهوه توجيهًا كاملا وفق الأجندة الجبهوية أن عنّ لبعض العسكر أن يكون لهم رأى متفرد. فالأسماء التى أشرنا إليها تنتظم كوكبة من الرجال والنساء انتقيت باختيار لتلعب الدور الأساسى فى توجيه ذلك «الشىء» وهذا أمر يعرفه جيدًا من خبروا التعامل مع المجموعات العقائدية، وما قصة مؤتمر الميثاق الوطنى فى بداية عهد مايو ببعيدة عن الذاكرة، بيد أن اخواننا «الاسلاميين» لا يستذكرون فى ساعات زهوهم حكمة الإسلام العظيمة: «اللهم اجعلنا ممن يعبر الدنيا ولا يُعبرها، أى من يعتبر بالتجارب ولا يعبر الحياة دون تدبر للدروس فيموت دون طاعة.

مـا الذى يسـوقنـا إلى أن نقـول هذا وقـد عج الـندى برجـال ونسـاء آخـر. نقـول أن الاسـلاميـين هم أفضل فى هذا المجلس لأن الذى جـاء بهم هو أنه مـجلس نظامـهم الذى أقامـوه على اسنة الرماح ليحققوا عبره ما ظلوا يدعون له، وبه يبشـرون؛ نقول هذا بغض النظر عن رأينا فيما يدعون له ويبشرون به. أما الأعضاء الآخرون فهم قبيلان، المعمعيون والمزُنمون والمعـمعـى دومًا من غلب، ارتدى قفطانًا أو أفـرول، وجاء إلـى الحكم وفق اقتـراع ديمقراطى أو ممتطيًا «نصف مجنزره»؛ هؤلاء قوم لا مكان لهم، من الناحية الموضوعية، فى حومة المذكورين أو عصبة النابهين. أما المُزنم فهو الذى يلتحق بقوم ليس منهم فكأنه بينهم زنمة، والزنَمة هى إذن البعيـر فـلا تضـر ولا تنفع. وإن كـانت البـدو لا تفعل هذا إلا مع كـرام الأبل، فـإن هذا بالقطع لـيس هو حـال أغلب أولئك الـذين انخـرطوا فـى هذا «الشـىء».

من بين هـؤلاء «أصـدقـاؤنا» المايويون الذين دفـعهم الحنق بنظام أبريل ومـا تبـعـه من نظام لعـزلهمـا لهم (وقـد أخـطأ النظامـان فى حق بعض منهـم) وهـؤلاء لا يدرون بأنهم قد حكموا *على أنفسهم بالعزلة الأبدية إن لم يكن الموت السياسى المزعف*، سيما وقد تنكروا بهذا الموقف الجـديد لكل دعاواهم القديـمة ومنها رأيهم «العلمـانى» حول الدين والسياسة والذى كان أعلى تعبيرعنه هو دستور ١٩٧٣. يصدق هـذا أيضًا على «الاسـلامى علمانيين» الذين لم ترمش لهم عين وهـم يباعيون النميرى امامًا من بـعد أن بايعوه ـ من قبل «رئيسًا قائدًا لـ «ثورة مـايو الاشتراكية المنتصرة بأذن الله». هـؤلاء كانوا مع «الأخوان» فى مقدمة صـفـوف «الذكـر» يزغـردون بحلوقهم وراء الامـام النميـرى: «حـى قيوم» ولكن مـا أن قلب «الإمام الذاكـر» ظهر المجن لـ «الأخـوان» الذاكرين وأسمـاهـم «أخـوان الشيطان» حتى أخذ «الاسلامو علمانيون» يتصرخون من ورائه بسقوط «أخوان الشيطان» هؤلاء هم من يوالون اليـوم وبحـمـاهم يلوذون، وياله من تلواذ! رحم الله شيـخنـا مـحـمـد أحـمـد المـرضى ـ وكان حتمًا ذا أصل وعفًا ينكف عما لا يجمل ـ روى عنه قـوله، وقد شهد بعض صحبـه يهرعون إلى تأييد نظام عبود: «الله يكفينا شر بهدلة الكُبُر».

وعلى أى فإن هاجس الشرعية هذا أو بالحرى «الشرعنة» يفصح أبلغ افصاح عن المأزق الذى يعيش فيه هذا النظام «القوى»؛ فالنظام الذى جاء لينهى «عزلة السودان» التى انتهى به إليها النظام السابق لميكن عن السعى طوال أعوامه الثلاثة الماضية لاستئلاف قيادات ذلك النظام «لمباد» وبعض رموزه، بل يفاخر بنجاحه فى استمالة من استمال ويحسب ذلك كسبًا. وما انحمل الحكم على هذا إلا لضمور القاعدة التى يرتكز عليها بما فى ذلك قاعدة التأييد العسكرى فى الجيش؛ وعلّ هذا هو مكمن الخطر الأكبر.

من الجانب الآخر فإن النظام، فى سعيه لإكساب أحكامه المشتطة باسم الدين شرعية دنيوية (فلا أحسب أن البشير قد بلغ به الأمر مبلغًا يجعله يظن أنه ظل الله فى الأرض) يؤكد دومًا بأن مايصنعه هو تحقيق لإرادة ا لأغلبية من أهل السودان كما عبرت عنهافى الانتخابات البرلمانية الأخرية؛ تلك الانتخابات التى جاءت بالجبهة القومية الإسلامية، وحزب الأمة، والحزب الاتحادى وكلهم كان يرفع شعار الصحوة الإسلامية. وتبعًا لهذا المنطق فإن الأجندة التى يطبقها النظام هى تلك التى خاضت الأحزاب بموجبها الانتخابات وحصلت على التأييد الشعبى. هذا ما يسمى بالمنطق المغشوش؛ فالحزبان الكبيران، بصرف النظر عن ما نرى فى توجهاتهما وممارساتهما، ولم يرفها راية واحدة هى راية الإسلام وإنما رفعا رايات عددًا؛ رفعا راية التعددية الحزبية، ورفعا راية الحريات النقابية، ورفعا راية حكم القانون والحريات الأساسية، فما بال القوم يستنجدون بإرادة الشعب فى واحدة، ويتنكرون لتلك الغالبة فى رأى الانقلابيين فكيف يبررون إذن إلغائهم لمن جاءت بهم تلك الإرادة؟ حقيقة الأمر أن النظام، مع كل ما استقوى به من صنوف القهر وأنماط المخادعة، ظل عاجزًا كل العجز عن أى يخلق لنفسه أرضية ثابتة يرتكز عليها، فالقوة الحقيقية لأى حاكم هى رضى الناس عنه، أو استكانة نفوسهم إليه.

«تدوين» الهمجية

ولعل أكثر ما قاد إلى أحكام عزلة هذا النظام فى الداخل، من بعد أن قضى على نفسه بالعزلة الخارجية هو سياساته «الاسلاموية» الغليظة الجافية التى أراد بها أن

يحمل الناس على النوافل علمًا بأن الإسلام يترخص للناس حتى فى الفروض. تلك الغلواء كان نتاجها هو تنفير الناس فى دينهم، دين السماح الذى فطروا عليه؛ والسماح رباح. من مظاهر تلك الغلواء التى أثارت ثائرة العالمين افظاء النظام فى تعامله مع خصومه واستهانته، فى هذا، ليس فقط بالقوانين والأعراف التى درج عليها الحاكمون فى السودان ـ على اختلاف مذاهبهم ومشاريهم ـ وإنما أيضًا بكل الضوابط التى توطأ *عليها العالم المتحضر لحماية حقوق الإنسان.*

بدأ النظام كأى نظام تسلطى بأمرجمهورى أول استمد منه شرعيته؛ يركز ذلك الأمر كل السلطات فى يد مجلس هو «المعبر عن الشرعية السياسية والدستورية ويمثل اجتماع الشعب» هذا أمرلا نتوقف عنده كثيرًا أوقليلا فقد عشنا اشباهه مع غيرنا فى مايو الأولى، ونذكر هذا لأن الذكرى تنفع المؤمنين، باسم هذه السلطة «التى تمثل باجماع الشعب» حُلت الأحزاب والنقابات، وأوقفت الصحف، وحُظرت التجمعات، وفُصل العاملون. ما نتوقف عنده أولا هو أنماط القهر للخصوم وطرائق تعذيبهم بوجه لم يسبقه إليه أحد، ولا يصح فى مذهب دينى أو منهج دنيوى؛ خاصة وسياسة الترويع تلك ينهجها نظام يدعى التعبير عن إجماع الشعب، والاجماع يفترض الاستحواز على رضا هذا الشعب كما يفترض أن الخصوم، بسبب من هذا الرضا الجامع، قلة لا يأبه لها، وبالتالى فإن الايغال فى التنكيل بها أمر لا معنى له.

الأمر الثانى هو وقوع هذه الممارسات من نظام لا ينتسب فقط للإسلام وإنما يزعم بأنه رأس الرمح لبعث اسلامى حضارى؛ والإسلام أرأف بكثير من الطغيان الذى انسدر يركض فيه نظام بلارسن. فالإسلام دين احسان، عبر عن احسانه خير تعبير إمام العادلين على فى عهده للاشتراك النخعى: «واشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبة لهم، واللطف بهم، فإنهم صنفان أما أخ لك فى الدين أو نظير فى الخلق» والإسلام هو الدين القيم الذى يقول كتابه الكريم ﴿ومن قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة ٣٣). والإسلام هو الشرع الذى ينهى عن أخذ الناس بالظن، لأن الإمارة

الظنية لا تعلو على الدليل القطى، والإسلام هو القانون السامى الذى ينهى عن «المثلى ولو بكلب عقور» ناهيك عن التمثيل بالبشر الأسوياء. والإسلام هو دين الستر، ينهى عن تتبع العورات وكشف ما أراد الله له الستر؛ ففى قول الرسول صلى الله عليه وسلم «يا معشر من آمن بلسانه ولم يفض الإيمان إلى قلبه لا تغتابن المسلمين ولا تتعبوا عوراتهم فإن من يتبع أخيه يتبع الله عورته؛ ومن يتبع الله عورته يفضحه فى جوف بيته» أخرجه الترمذى وأبو داود وأحمد. أو يدرى هؤلاء ما الذى يترجى كل واحد منهم بحكم الشرع الذى إليه يحتكمون؟

وهاكم نماذج من تلك الممارسات التى لم ينج من ظلمها شيخ ولا شارخ؛ استفتح النظام ارهابه للكبار باقتياد السيد الصادق المهدى فى سيارة محجبة بالورق حتى لا يرى إلى أين يقتاد، وظلت السيارة تتجول به فى صحبة نفر سقاط اخذوايسمعونه فاحش القول فى شخصه وفى أسرته خلال تجوالهم بغير هدى. مع التهديد بالقتل بين الفينة والأخرى. تلك القصة أوردها السيد الصادق المهدى فى رسالة بعث بها فى الخامس من أكتوبر ١٩٨٩ إلى البشير وإلى مدير السجون، وختمها بسؤال يفترض أن يؤرق بال أى حاكم يملك الحد الأدنى من الحس الإنسان والمسئولية الأخلاقية؛ سؤاله كان: «أولمثل هذا تقام أجهزة الأمن؟» ونقول أنه من حق النظام أن يختلف مع الصادق فى الرأى، ونقول أنه من حق الحاكم الذى يروى نشاط خصمه السياسى خرقًا لقوانينه أن يحاكمه بموجب تلك القانون، وقد يفهم البعض منطق أى نظام تسلطى فى وضع خصومه الذى يخشى من نشاطهم رهن المحبس ولكن كيف كان يمكن لأى نظام تبرير هذه البلطجة» البدائية؟ النموذج الثانى هو ما وقع لأستاذ جامعى مرموق، الأستاذ فاروق محمد إبراهيم النور من جامعة الخرطوم؛ كتب هو الآخر للبشير ولمدير السجون فى التاسع والعشرين من يناير ١٩٩٠ يروى ما وقع له فى «بيوت الأشباح». كتب يتحدث عما لحق به من تعذيب بدنى شمل «الضرب بالسياط» واللكم فى الوجه، والتهديد بالقتل، والحمام القسرى بالماء المثلج فى الشتاء». لمثل هذا تعرض أيضًا نقيب المهندسين هاشم محمد أحمد، ونائب رئيس اتحاد العمال محجوب الزبير، المحامى الكبير صادق شامى، ونقيب أطباء النيل الأبيض

الدكتورحمودة فتح الرحمن، والأستاذ بكلية الطب الدكتور طارق إسماعيل. وجاء تعذيب الأخيرين عقب اضراب للأطباء طاش معه عقل النظام فقضى على نقيب الأطباء بالاعدام، *كما دفع زبانيته للامعان فى تعذبب طبيب آخر (الدكتور على فضل)* حتى مات ميتة تداعت لها النائحات. ولعل ميتة هذا الطبيب البطل، وهو ثابت على موقفه، بجانب الضغوط العالمية المكثفة من نواب البرلمان التى جعلت النظام يتراجع عن حكمه باعدام نقيب الأطباء، تعرض لمثل هذا التعذيب من نواب البرلمان السابق الدكتور فاروق أحمد آدم والسيدان ميرغنى عبدالرحمن وسيد هارون ثم وزير الداخلية الأسبق سيد أحمد الحسين بعد ثباتهم فى مواقفهم، وقد اخضع الحسين لتعذيب جهنمى، كانوا يضعون ثلاث طوبات تحتد قدمه اليمنى ثم *يربطون يده اليسرى على النافذة لأن الرجل قد* افتقد يمناه منذ زمان، ويترك على ذلك الوضع حتى الصباح، هؤلاء جميعًا هم سراة قومهم فى بلد يوقر أهله كباره ويقولون: «ألما عنده كبير يشترى ليه كبيرً»، مرة أخرى نقول أيضًا من هذا التعذيب على يد «رفاق السلاح» فقد تعرضت مجموعة مارس١٩٩٠ للحرمان من الأكل على مدى يومين، والإيقاف فى برميل مفتوح حتى مدى اثنتى عشرة ساعة كل يوم، والضرب المبح بمؤخرة البنادق، والطعن بالسونكى كما حدث للعميد كرار. ومن بين رفاق السلاح الذين كانوا يباشرون التعذيب أو يشرفون عليها العميد كما على مختار، العقيد عبد الرحيم محمد حسين، الملازم أيمن محمد حسين طاهر.

هذه الممارسات المشنوعة ظلن تتنافس عليها أجهزة أمنية تكاثرت دون أن يكون فى تنافسها رحمة، بيد أن أشدها شنوعًا هو التنظيم الذين يقوده «الجبهويون» لأن *المؤسسات الأمنية الأخرى لها من التقاليد المهنية ما يعصمها عن ما يعيب*، وقد أولى «الجبهويين» جهازهم هذا لواحد من كوادرهم الجامعية، يقال له «نافع»، استاذ جامعى فى كلية الزراعة أوهم رؤساءه بأنه ذاهب فى اجازة سبتية لتطوير معارفه فى الزراعة فى طهران وبدلاعن هذا، ذهب يتعلم فيها فنون التعذيب والارهاب، والنافع أسم من أسماء الله الحسنى. والنفع خير؛ وما فى «نافعهم» هذا منخير لأحد. عابى! يرتدع «الدهريون» من رجال الأمن التقليدى عن أذى الناس لا تضرعًا وخيفة من ربهم فقط وإنما احترامًا

لتقاليد أرساها البشر، فى حين يوغل فى الشر وإيذاء الناس دعاة «شرع الله» وكأنهم قد رغبوا عما شرع الله؛ وإلا فكيف يمكن لهذه «الجندرمة» المنتسبة للاسلام أن تبرر استخدام المجرمين العاديين لتنفيذ إجراءات التعذيب والترهيب والإذلال بعد عصب أعين المعتقلين لكى لا يروا جلاديهم. إسلام أو لا اسلام، ليست هناك دولة واحدة من دول العالم ـ مهما انحط قدرها ـ تقدم على تجنيد المجرمين لا لايذاء خصومها، فهذا هو مسلك بلاطجة «المافيا» الذين يحرص الواحد منهم دومًا، قبل ارتكاب جرمه، على التحوط بالتعفية على آثاره.

فى هذا نقرأ أكثر من إشارة؛ نقرأ يه النفاق لأن دعاة «شرع الله» لا يستحيون من استبدال هدى الكتاب المنير بذرائع «كتاب الأمير» فـ «الغاية تبرر الوسيلةش نظرية عرفها بلاط فلورنسا على عهد ميكافيلى إلا أنها لا تتسق مع عدالة الإسلام حتى وأن جنح إليهما المتسلطون، وهم كثر فى تأريخ الإسلام، ونقرأ فيه الجبانة لأن الطغاة فى بعض عهود الإسلام الغابر وأن اباحوا لأنفسهم بفقه الوزير التبرير الإنتهازى ما كانوا يمارسون من قهر وتغلب، إلا أنهم لم يلجأوا لستر طغيانهم وراء غلائل من الأكاذيب حذر الافتضاح أو يتنصلوا من ظلمهم، بل كانت تأخذهم العزة بالاثم فيدفعون عن جرائمهم. وقد ذهب بهم غرور القوة ببعضهم، فى هذا المجال، إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال؛ فالحجاج الذى أثخن ودوخ باسم أمير المؤمين لم يتلجلج فى القول للأمير «حامى البيضة» الوليد بن عبد الملك: «الحلال يا مولاى ما رأيته حلالاً، والحرام ما رأيته حرامًا» بيد أنا لا نرى فى هؤلاء الجبناء شجاعة الحجاج. ونقرأ فيه التمزق الداخلى؛ لأن الذى يذهب إلى هذا الحد من ايقاع الأذى والعذاب بخصومه، ومع هذا لا يملك الشجاعة لمجابهة ذلك الخصم المستضعف مجابهة سافرة لا بد أنه يدرك بأنه يأتى أمرًا إذا ويركب مطية غير أمون.

كل هذه الأسباب جعلت أقطاب النظام ينكرون حتى الشواهد الحية على أفاعليهم الشائنة، ويجاهزون بهذا الانكار حتى فى محافل دولية تملك القدرة على الاستشعار من البعد لما يجرى وراء الحيطان. تلك المكابرة قادت إلى تناقض مأساوى لا يشرف

المكابرين. فلأول مرة فى تاريخ السودان أصدرت المنظمات الأقليمية والدولية بما فيها منظمات الأمم المتحدة قرارات تدين فيها ممارسات النظام السودانى ضد حقوق الإنسان، مثل قرار مؤتمر لومى الثالث فى اجتماعه بكمبالا فى فبراير ١٩٩١ (ويضم مؤتمر لومى كل دول السوق الأوروبية المشتركة وأفريقيا جنوب الصحراء ودول الكاريبى) وقرار لجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الأمم المتحدة فى جلستها رقم ٤٨ فى ربيع ١٩٩٢ والذى أقرت فيه تعيين مراقب خاص لمتابعة انتهاكات النظام السودانى لحقوق الإنسان؛ ومثل تقرير الأعضاء الأفارقة بمجلس إدارة منظمة العمل الدولية حول الحريات النقابية فى السودان والتى ناقش المجلس تقرير لجنتها (أى لجنة لا حريات النقابية) فى جلسته رقم ٢٤٥. وكان من بين توصيات تلك اللجنة للمجلس ادانة حل النقابات، واستنكار حكم الاعدام على نقيب الأطباء، والتنديد بحملة الاعتقالات ضد النقابيين، والتوجيه بعدم اصدار أى تشريع نقابى جديد قبل عرضه على منظمة العمل لإبداد الرأى فيه، وقد استنكر النظام التوصية الأخيرة لأنها، فى رأيه، تطالب السودان بالتنازل عن سيادته. ولعل الذى اطلع على قانون النقابات الجديد الذى أصدره النظام المتسلط يدرك ما كان يهجس فى نفس أعضاء تلك اللجنة من مخاوف. كل هذه الادانات توجت بالقرار الذى أصدرته الجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورتها السابعة والأربعين بعد أن تقدمت به أربعون دولة تدين فيه ممارسات النظام السودانى.

ما الذى فعله النظام إزاء كل هذا النقد؟ لن يصدق أحد أن قلنا بأن النظام لم يجد مخرجًا أمام فضح جرائمه غير اللجوء إلى الكذب الصراح؛ ففى اجتماع لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة فى جنيف فى صيف ١٩٩٠ ذكر ممثل النظام الدكتور عبد السميع عمر (غفر الله له) عندما جوبه بقائمة من الأطباء المعتقلين من بينهم الطبيب المعروف الدكتور الشيخ كنيش (أستاذ بكلية الطب) بأن كل تلك الاتهامات أكاذيب باطلة ينشرها اتحاد المحامين العرب إذ لم يعتقل أى واحد من هؤلاء الأطباء بل أنه ليس فى السودان شخص يدعى كنيش»، ومع هذا أصدر النظام الذى يمارس الكذب «الدولى» بعد بضعة أشهر قرارًا بفصل هذا «الكنيش» من الجامعة. تلك كانت هى شهادة ممثل النظام

التى تضمنتها محاضر ذلك الاجتماع، وهى نموذج للكذب الباثولوجى الذى لا يلجأ إليه إلا نظام يعانى من التمزق الداخلى، كما هى انعكاس لاستهتار غريب لا يكاد يصدقه من يقرأ هذه القصة من السودانيين. وفيما يبدو لنا فإن عقلية طلاب المدارس ما زالت تسيطر على عقول بضع صناع القرار إذ أنهم يتعاملون مع المنظمات الدولية بنفس «الفهلوة» التى يتعاملون بها مع خصومهم فى الصراعات الطلابية.

إزاء تلك الضغوط المتوالية دعا النظام لندوة حول حقوق الإنسان فى الخرطوم فى يناير ١٩٩٢ كانت أشبه ما تكون بممارسة العادة السرية، فمثل ذلك التنادى لا يشجى أحدًا ولا ينتشى به إلا النظام ومجموعة المزنّمين التى حملتها ضرورات كسب العيش على السير فى ركابه، ومن الناس من لا يعيش إلا على الوضائم، فى ذلك الاجتماع بدأ الناس يسمعون نبرة جديدة هى أن هناك حملات لجان حقوق الإنسان إنما هى، فى أساسها، مؤامرة تستهدف توجه السودان الإسلامى، فالذى يدينه هؤلاء «المتآمرون» ليس هو اهدار حقوق الإنسان وإنما هو تطبيق السودان للشريعة. إلى هذا الرأى ذهب أيضا الدكتور حسن الترابى فى حديث له لإحدى الصحف اللندنية علق فيه على تقارير منظمة العضو الدولية. فى ذلك التصريح قال: «إن منظمة العفو ليست جهة محايدة بل هى جهة غريبة تلتزم صارخًا بالنظرة الغربية للعقوبات والقوانين، ولا تؤمن بالقوانين الإسلامية أبدًا. ويالهذا من روغان، أونفهم من هذا القول أن القوانين الإسلامية لا تحترم حقوق الإنسان. أم نفهم منه أن نظام السودان «الإسلامى» ينتهك الحريات التى يدعو الإسلام لاحترامها؟

وللفقيه الترابى آراء فى الحرية فى ظل الإسلام، فيها الناسخ والمنسوخ. من بينتلك الآراء قوله فى عام ١٩٦٨ فى مذكرته للجنة الدستور السودانى إن «الإسلام يرفض الدكتاتورية ويمنى كل جبار بالخيبة» وقوله فى نفس المذكرة إن «الدول المنتسبة للإسلام والتى توالت على المجتمعات الإسلامية حكومات أثرت فيها ضآلة الفهم للدين، وكانت نماذج اسلامية سيئة». لهذا استبشر البعض خيرًا عندما ولى الترابى الحكم فى نهاية الثمانينيات فى ظل نظام ديمقراطى تعددى مظنة أن يروا على يديه سماحة الإسلام لا تجبر الدكتاتورية، أولا يمنى الإسلام «كل جبار بالخيبة»؟ ويروا على يديه النماذج

الإسلامية الصالحة التى لا تعانى من «ضآلة الفهم للدين»، وفى سبيل ذلك تناسى الناس للترابى تبرير الدجل باسم الإسلام فى عهد النميرى الأخير، سعيد الناس، كما سعدت، بحديث الترابى لاحدى الصحف فى تلك الفترة، خاصة وقد جاء فيه أن «الحوار الفكرى أمر يطاق فيه الأخذ والرد بحرية ك املة... وأن قضية التكفير لم تنشأ أصلاً فى السودان لأن المناخ السودانى ليس فيه هذا العنف فى العلاقات بين الراعى والرعية والذى أدى فى كثير من البلاد لأن ينفعل الناس بالقهر والاضطهاد لدرجة تيأسهم من أن النظام فيه ذرة من الإيمان. عجمى، مثل هذا اليأس لم يطرأ على أهل السودان إلا فى هذا العهد المنتسب للإسلام، وليس فيه «ذرة من الإيمان» أو كما قال.

ولكن ما إن تغير الحال حتى أخذ الترابى فى تبرير العنف الذى لا يتفق مع «المناخ السودانى» ولايتفق مع «الإيمان» سؤل الفقيه إن كان ما زال على إيمانه السابق بالديمقراطية فأجاب بأن «هدف الفكر الإسلامى والحرية الإسلامية هو السير بالأمة إلى نقاء المجتمع الإسلامى الأول والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام ورد الخلق عن كل ما يمكن أن يفتتهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى.. الغرب طبعًا ينطلق من مبدأ مختلف، فلما انقطع عن الله الواحد أصبح يرى الحياة شركة قد تصطرع بالمساومات الديمقراطية مثلا كما كان يحدث فى عهد الأحزاب. وهذا حديث خطير مرعب، موضع الخطورة وموقع الرعب فيه هو أن الترابى يسعى، بقوله ذلك، لإضفاء صفة القداسة على حركته «الإسلامية» لكيما تصبح هى القوة الوحيدة المعبرة، لا عن الإسلام، بل عن إرادة الله. كما أنه، بالحاقه فكرة الديمقراطية بالغرب، ينفى عن الإسلام أية ديمقراطية.

إن موضوع التنديد فى كل القرارات التى أصدرتها منظمات حقوق الإنسان، كان ذلك فى تقارير منظمة العفو أو اللجنة الدولية لحقوق الإنسان، لم يكن هو قوانين السودان ـ شرعية اسلامية كانت أم هندية الأصل ـ وإنما كان هو ممارسات شادة محددة قام بها النظام ضد أفراد معينين. من تلك الممارسات الضرب، والركل، والتعليق فى المراوح

السقفية، واطفاء السجائر فى الصدور والخصيتين، والتهديد بالقتل بهدف الترويع النفسى، والحرمان من النوم. وهؤلاء الأشخاص سُموا بأسمائهم، ومنهم من عبر عن تجاربه المأساوية بيده، وأراد الحظ العاثر الدكتور الترابى أن يلتقى بواحد من هؤلاء، المحامى عبد الباقى الريح الذى يعيش لاجئًا فى بريطانيا، جاء إليها ينشد العلاج مما تعرض له من تعذيب أدى إلى شل احدى ساقيه حتى أمر الطبيب بيترها. كان المحامى من أوائل من سارعوا للمشاركة فى ندوة أقامتها إحدى المؤسسات العلمية البريطانية لتستمع فيها إلى حديث للدكتور الترابى حول الإسلام والدولة القومية. تحدث الدكتور الترابى فى تلك الندوة وأفاض فى الحديث «للخواجات» حول عدالة الإسلام واحترامه لحقوق الإنسان؛ ولا أحسب أن مسلمًا، يعرف جوهر دينه وأصول أحكامه معرفة جيدة، ينكر هذا الحكم التقريرى. بيد أن الذى جاء الناس للاستتارة بشأنه هو الإسلام التطبيقى، خاصة ذلك الذى يقع فى الدولة «النموذج» التى جاء الترابى للدفاع عنها. وقف المحامى الريح وهو يستند على مقعده ليقول للدكتور المحاضر رافعًا ساقه الاصطناعية: «هذا ما أصابنى من فضل فى الدولة «الاسلامية» التى تبشر لها. وما كان المحاضر يتوقع شاهدًا حيًا يكذبه، فمثل تلك الشواهد لا تتكر بالتفاصح، لهذا لم يكن أمامه إلا أن يقول: «إن كان هذا حقًا قد رفع، فإنه ليس من الإسلام فى شىء».

ما الذى يتوقع أى رجل رشيد من الداعية الإسلامى أن يفعل بعد أن سمع هذه التهمة الغليظة ضد نظام ينتسب للإسلام هو نظامه الذى يرعاه، ورأى بعينه دلائلها؟ أولا يجدر به، وقد اعترف بفظاظة الجرم وأعلن تبرأ الإسلام منه أن لايهدأ له بال حتى يثبت من صحة تلك النهمة ويدين مرتكبيها أن ثبتت صحتها؟ أولا يجدر به أن يفعل هذا لا اقتصاصًا للمحامى الظليم وإنما استنفاذًا للإسلام الكريم؟ ثم أولا يخلق به دعوة أولئك الذين ظلوا يتعقبون تجاوزات نظامه «الإسلامى» لحقوق الإنسان لمراقبة التحقيق إن لم يكن المشاركة فيه حتى يُلقم «أعداء الإسلام» حجرًا؟ لم يفعل الترابى هذا أو ذاك وإنما خرج على التو ليتحدث إلى إحدى الصحف بقوله: «لم يثبت المحامى شيئًا، ولأنه رجل فقد ساقه لم أشأ أن أجادل فى حقيقة قطع رجله فأنا أعلم أنه قد بترت رجله لأسباب

صحية لأنه أصيب بالسرطان وبعد ذلك حاولت المعارضة استغلال هذا». تلك هى البساطة التى صرف بها الداعية الإسلامى النظر عنذلك الجرم الذى «ليس هو من الإسلام فى شىء» ونبدى أنه لو كان ما أورده الترابى للصحيفة هو الواقع حقًا، فما كان أحراه أن يرد به على المحامى فى حينه. إلا أن الداعية كان يعرف، بذكائه، أن فى مقدور ذلك المحامى أن يشير إلى الطبيب الذى عالجه، وإلى المستشفى الذى آواه، مما كانسيوقع الداعية المحاضر فى حرج وهو فى غنى عنه. أما وقد قال للخواجات ما يرضيهم فلا حرج عليه من بعد أن يجافى الصدق، (لكيلا نستخدم تعبيرًا آخر) وهو يدافع عن النظام الجريم حتى وإن كان فى جرم ذلك النظام ما يشين الإسلام.

ومثل آخر من أمثال المكابرة الكاذبة والختل المشين حديث للمسئول الأمنى للنظام (بكرى حسن صالح) نفى فيه أن يكون فى السودان تعذيب للمعتقلين أو بيوت أشباح. تلك الكذبة المفضوحة ساقت واحدًا من ضحايا التعذيب للكتابة لنفس الصحيفة بعد أيام أربع (محمد مركز محمد نور ١٩٩٢/٨/٧) يروى فيها تجربته فى واحد من بيوت الأشباح حدد موقعه هذا بالقرب من سيتى بانك الخرطوم. ظل هذا المواطن نزيلا فى تلك الدار طوال الفترة من ١٩٩١/٦/٢٩ إلى ١٩٩١/١٠/١٩. حسب روايته. فى تلك الأيام الحوالك عايش هذا الرجل تجربة تعرض لها الوزير السابق الأستاذ أبو زيد محمد صالح وقد اسمتها «الجندرمة الإسلامية» تظرفًا للعبة «الحمامة طارت» يرقد الرجل على بطنه ويمسك بقدميه من الخلف ويجلد حتى ينهار. وروى كيف أن ذلك التعذيب قد مورس مع أشخاص أسماهم (بهاء الدين توفيق، مجدى سعد الدين، والمواطن المصرى محمد فتحى) كما أفاد كيف أن عشرين معتقلا قد أجبروا على البقاء فى داخل دورة المياه على مدى خمس ساعات، وكيف أن واحدًا منهم عُلق منهم على النافذة لمدة ثلاثة أيام.

وإن وجدنا لمسئولى الأمن عذرًا فى التكاذب إلا أنّا لن نجد أدنى عذر لم يفترض فيهم، بحكم تأهيلهم المهنى وموقعهم الوظيفى، حماية الحقوق ورعاية الذمم، من هؤلاء القضاة وغيرهم من أهل القانون، ولا نجد عذرًا لوزير التربية «المحامى» سبدرات عندما

يراوغ فى الرد على سؤال حول انتهاك النظام لحقوق الإنسان ويقول: «لم نطالب فى مجلس الوزراء بإرهاب الناس» وكأن الوزير يسعى لإلحاق التهمة بسلطة أخرى هو ليس بجزء منها. ولا نجد عذرًا لقاضى المحكمة العليا عبد الرحمن شرفى الذى تحدث فى ندوة حقوق الإنسان التى أشرنا إليها، قبل هنيهة، ليقول: «أن الدعاوى المرفوعة حول حقوق الإنسان ليس المقصود بها السودان كدولة ولكنها فى حقيقتها ضد التوجه الإسلامى». ولعله إن كان هنالك من عذر واحد لهذا القاضى فهو أنه كان يرقص على ضربات دف رب الدار؛ فلا نخاله إلا مقتف لخطو رئيسه، نائب رئيس القضاء هاشم محمد أبوالقاسم.

نطق ذلك القاضى هجرًا، وهو يدفع عن الناس تهمًا توالت ببينات متآزرة، وقال فى دفعه المتهم أن «السلطة القضائية لم تصلها أية شكاوى من المواطنين حول التعذيب والاعتقال» ثم أردف بأنه التقى بمسئول الأمن بكرى حسن صالح الذى أكد له أنه لن يسمح بأية تجاوزات فى مسألة الاعتقال تماشيًا مع سماحة الإسلام هذا، وايم الحق، حديث زيف؛ فما شأن «سماحة الاسلام» باتهامات محدودة حول انتهاكات واضحة محددة لكرامة الإنسان بصورة لا تبيحها حتى شريعة الغاب؛ ففى شريعة الغاب احترام للحدود، للأسود مكان، وللأفيال مكان، وللذئاب مكان، ولحمير الوحش مكان، وكلهم يتعايشون مع بعضهم البعض فى ذلك الغاب. فكيف الحال إذن إن كان ما يمارسه النظام عبر أجهزة أمنه لا يعدو أن يكون تدوينًا للهمجية (Bureaucraitzation of barbarism).

وأى رئيس للقضاءهذا الذى لا يجد سندًا واحدًا يدفع به تلك التهمة الغليظة عن النظام غير انكار الظلوم للظليمة؟ أوهذا ما تقول به مناهج القانون فى الحكومة بين المتقاضين؟

أهو ما درجت عليه تقاليد القضاء السودانى؟ ليت ذلك القاضى عاد إلى سوابق أسلافه، ليته عاد إلى مبادرة القاضى العدل محمد أحمد أبو رنات الذى دفعته نوازع الانصاف، قبل الشكليات الإجرائية، لأن يطالب بملف القضية التى حكم فيها القاضى

جلال على لطفى على الطالب ماثيور أبور، فى عهد حكم عسكرى آخر هو حكم عبود، بالسجن لمدة خمسة عشر عامًا لأنه قاد تظاهرة طلابية احتجاجًا على قرار السيد على بلدو مدير المديرية الاستوائية بالغاء عطلة يوم الأحد واستبدالها بعطلة الجمعة. ألغى شيخنا أبو رنات الحكم وهو يبين ما فيه من جور وافتئات ومغالاة، وما دفعه للمبادرة باعادة النظر فى الحكم إلا ذلك الجور والافتئات. تلك هى محنة أهل السودان فى زمان الحيف والزيف هذا؛ محنته ليست هى الحكم الجائر الذى ذللهم وأوجعهم، وإنما هو استحذاء الرجال، حتى أولئك الذين يستذم بهم الناس، ويترجون عندهم النُصفة.

وكان المرء يظن بأن هذا النظام الجافى سيدرك، بعد أن شاع سره وذاعت بين الناس خبائثه مما قاد إلى إدانة الجمعية العامة للأمم المتحدة له، بأن الأمر قد تجاوز عمليات العلاقات العامة، إلا أنه لم يفعل. فبين الحادى عشر والثالث عشر من شهر يناير ١٩٩٣ دعى النظام لما أسماه مؤتمر حقوق الإنسان فى الإسلام، وحشد له «الفقهاء» ورجال الإعلام أنصت العالم ليسمع شيئًا عن ما ظل يؤرقه من اعتداء على السياسيين، وتعذيب للنقابيين، وتكميم لأفواه أهل الصحافة، وتمثيل بكل هؤلاء ينهى عنه الله والرسول، فما ترددت على مسامعهم إلا أصداء لشعارات مستهلكة. وذهبنا ننقب فيما جاء به المؤتمر من حقائق علنا نرى فيها ما يحملنا على إعادة النظر فى أحكامنا ضد اعتداءات هذا النظام على البشر فكدنا أن نقول إن هذا المؤتمر لا بد أن يكون قد انعقد فى «جزر القمر» لا السودان. فالمؤتمرون الحادبون على حقوق الإنسان فى السودان لم يجدوا ما يشغل وقتهم غير «وظيفة الرجل والمرأة من منظور قرآنى»، و«حقوق أهل الذمة فى الإسلام» و«الحقوق الاقتصادية فى الإسلام» ولا تثريب عليهم فلو كان فى ممارسات النظام «الاسلامى» النموذجى الذى أقاموه شيئًا واحدًا يباهون به لقالوا للناس «هلموا فانظروا» أو «هاؤم اقرأوا كتابيه».

النظام.. والسلام

أما وقد رأينا كيف انتهى النظام الذى جاء لإنهاء عزلة السودان إلى نظام معزول لا يستدنى نفسه من الخارج إلا بالخداع، ولا يجد سبيلا إلى سوق من هم بالداخل إلى

الاستكانة إليه غير الخداع والقهر معًا، فما هو قصارى جهداه لتحقيق السلام؛ الشعار الثانى الذى رفعه، أجندة السلام التى أعلنها النظام كانت تحتوى على نقاط أربع:

ـ وقف اطلاق النار.

ـ العفو العام.

ـ المفاوضات.

ـ الاستفادة حول الشريعة إن لم يتم وفاق بشأنها.

جميع مبادرات النظام فى هذا الميدان اتسمت فى جانب منها بالتبسيط الساذج، وفى جانب آخر بما يقارب الاساءة. فمن التبسيط، مثلا، قول الانقلابيين بـ أنّا عسكر، والعسكر يفهمون بعضهم البعض» فقد يكون قرنق عسكريًا (وهو بالطبع ليس عسكريًا بالفهم التقليدى للعسكرية فى جيش السودان) وقد يكون بعض كبار قادة «التمرد» عسكريين، ولكن ما شأن هذا بجوهر الصراع، وكيف يعين هذاعلى الحل؟ وفى واقع الأمر فإن القوتين السياسيتين اللتين أدركتا طبيعة صراع الشمال ـ الجنوب منذ الستينيات، واعلنتا على الناس الأطروحة التى أقبل عليها الناس جميعًا بآخرة باعتبارها الوسيلة للحل العادل والموضوعى لذلك المشكل كانتا من أبعد القوى عن العسكرية، نشير هنا إلى الحزب الشيوعى السودانى والاخوان الجمهوريين، وإلى مبدأ الاعتراف بالقوميات المتعددة فى السودان ومبدأ الوحدة مع التنوع بكل وجوهه بما فى ذلك التعدد الدينى. أما الوجه السيئ فى مبادرات النظام فهو إعلانه العفو العام، تمهيدًا للمفاوضة مع «الحركة» على ذلك العرض «السخى» رد قرنق بالقول: «نعم أنا متمرد على سلطة الخرطوم والبشير متمرد عليها، فما هوالحق الذى يملكه المتمرد الأصغر للعفو عن المتمرد الأكبر؟»

عفو، أو لا عفو، ما الذى قدمه النظام وهو «يهيئ المناخ للتفاوض» بقراراته تلك؟ أعلن النظام بأنه يريد أن يبدأ من نقطة الصفر، برفضه لكل ما اتفق عليه النظام السابق مع «الحركة» بما فى ذلك اتفاق مارس ١٩٨٩ الذى استحوز على رضى كل القوى السياسية

ولم يخرج عن الاجتماع عليه غير «الجبهة القومية الإسلامية». وهذا الموقف وحده قوى من الاحساس يومذاك بأن ذلك الانقلاب ما جاء إلا ليحقق للجبهة بقوة السلاح فى ظل حكم عسكرى، ما عجزت عن تحقيقه بالأساليب الديموقراطية فى ظل مدنى.

كان النظام ضعيف الحجة، عندما ادعى بأن القوى السياسية لم تقبل باتفاق مارس إلا لأنها كانت مهيضة الجناح، أو أن قبولها له كان «اذعانًا» لشروط «الحركة» فمن بين ما رد النظام، مثلا، بأن *قبول الأحزاب بإلغاء اتفاقيات الدفاع مع مصر وليبيا تنازل من* الحكومة هو نفس النظام الذى لم يتورع عن الغاء الدستور الذى يكرس هذه السيادة، والمؤسسات التى تمارسها. كما أن النظام الذى استنكر على «الحركة الشعبية» ما حسبه املاء لشروطها على الحكم السابق، واستنكف ما ظنه عجزًا من ذلك الحكم عن ممارسة ارادته (حتى وإن كان الاتفاق على هذه الشروط المزعومة قد تم عقب حوارات طويلة تعرجت دروبها) لم يجد غضاضة فى أن يلغى كل القوى السياسية والاجتماعية من الوجود السياسى ثم يفرض رؤيته. ليس فقط فى حل مشكل الحرب، بل لما يجب أن تكون عليه الحياة فى السودان.

فى تلك الأيام اتيح لى أن التقى بالبشير عقب شهر واحد من الانقلاب، وكان ذلك هو اللقاء الأول. لقاؤنا تم فى دار الملحق العسكرى السودانى بأديس أبابا، واتسم بالصراحة والوضوح؛ ومنذ اللحظة الأولى لمست فى حديث البشير رغبة فى حل ذلك المشكل العصى وفق تصور ليس جديدًا علىّ. لم يرق للرجل اصرارى على الالتزام بوفاق مارس وضرورة المشاركة الجماعية فى تنفيذه بل دعانى لأن ألعب دورًا كالدور الذى لعبته فى اتفاق أديس أبابا ١٩٧٢؛ «أو لم يكن نميرى أقدر على صنع السلام فى ظل حكم عسكرى من غيره فى الأنظمة المدنية؟» ، ذلك كان هو منطقه. ولا أخال أنه قد أتيح للبشير أن يقرأ ما كتبت عنه تلك الحقبة، قبل سقوط النميرى وبعده، وإلا فلم جبهنى بذلك السؤال؟

رددت على الفريق البشير بقولى: «نعم، لقد استطاع النميرى أن يتخذ قراره التاريخى ذلك لأن نظام مايو لم يكن يعانى من نوازع التخذيل التى تعانيها الأنظمة الديمقراطية،

إلا أن هناك فرقًا جوهريًا بين منهج مايو ومنهجك، كما أن هناك درسًا وعيناه. الفريق الجوهرى هو أننا بدأنا فى مايو حيث انتهى الآخرون، بدأنا من مقررات لجنة الأثنى عشر ومحاضر مؤتمر المائدة المستديرة وعموم الأحزاب؛ بيد أن نقطة البدء فى نظام يونيو ١٩٨٩ هى إلغاء ما أجمع عليه أهل الشمال والجنوب. كما أن اتفاق أديس أبابا ليس أمرًا معزولاً عما تلاه، وما تلاه هو الدستور الذى كرس شعار الوحدة مع التنوع بالفصل بين الدين والسياسة، والاعتراف بكل ديانات أهل السودان حتى غير الكتابى منها. أما الدرس المستفاد فهو أن الاتفاقات التى تعقد فرديًا يمكن أن تلغى فرديًا، وهذا ـ على وجه التحديد ـ هو ما فعله النميرى باتفاق أديس أبابا.

على المستوى المؤسسى التزمت «الحركة» جانب الصمت شهرًا كاملاً أو يزيد، عقب الانقلاب حتى استراب البعض فى موقفها، لم ترد «الحركة» أن تسبق الأحداث فتبنى أحكامها على استنتاجات الآخرين، كما لم ترد أن تعلن موقفها حول الانقلاب قبل استطلاع متكامل لرأى قواعدها فى الميدان، ورأى حلفائها داخل السودان. خلال تلك الفترة تسلمت «الحركة» رسالة مكتوبة من النظام الجديد عبر الرئيس الأثيوبى السابق منقستو، ورسالة شفوية عبر الرئيس محمد حسنى مبارك (كليهما فى شهر يوليو ١٩٨٩) ينقلان فيها رغبة النظام فى وضع حد للحرب فى الجنوب، على أن تبدأ المفاوضات دون شروط مسبقة وفق الأجندة التى أعلنها البشير، وفى الرابع عشر من أغسطس (وعلى مدى يومين) كاملين أذاع راديو «الحركة» بيانًا متكاملاً للدكتور قرنق حدد فيه الموقف الاستراتيجى للحركة حول القضايا التالية: الوحدة الوطنية، عملية السلام، الديقمراطية، الدين والدولة، نظام الحكم، اعادة هيكله السلطة المركزية بما فى ذلك القوات المسلحة، حقوق الإنسان، الاقتصاد.

أعلن قرنق بأن الحركة قد التزمت بالصمت شهرًا كاملاً لأنها كانت تتحسس خلال ذلك الشهر آراء قواعدها فى داخل السودان وخارجه، وليس فقط حول الأحداث وإنما أيضًا حول الخيارات المختلفة لمجابهة تلك الأحداث؛ وعلى حد قوله فإن «قيادة الحركة لم

تجىء إلى موقعها الذى تحتله الآن» بالاستيلاء خلسة على سلطة أحد أو خداع قواعدها. أعلن أيضا بأن «الحركة» قد أصبحت «أكثر وعيا - من أى وقت مضى - بمسئوليتها التاريخية كحركة وطنية ديموقراطية، وبالمسئوليات الجديدة التى فرضتها عليها الظروف الراهنة كالقوة السياسية الوحيدة فى السودان التى لم يحلها الانقلابيون، ولم يحظروا نشاطها، ولم يعتقلوا قادتها، وهيهات لهم أن يفعلوا» ومضى قرنق للقول بأن هذا الوضع يجعل من «الحركة الشعبية» أكثر التنظيمات الوطنية السياسية «تأهيلا لقيادة التعبئة الشعبية العامة من أجل عودة بناء الديمقراطية، واحلال السلام الدائم، وإقامة ركائز الوحدة الوطنية الشاملة» تلك كانت هى كلماته، وخض بالذكر اشارته لـ «بناء الديموقراطية» بدلا من «عودة الديموقراطية» ومضى قرنق يقول بأن هذا الوضع يلزم «الحركة» تتحلى بأعلى درجات النضج، وأن لا تنطلق فى توجهاتها إلا من منطلق الحرص على المصالح العليا لشعب السودان كله، وهذا هو المنطق الذى يحملها على الحديث مع حكومة الأمر الواقع فى السودان لأننا سياسيون يتعاملون مع الواقع لا رومانسيون ثوريون».

هذه كلمات زعيم سياسى من جنوب السودان الذى ظلت أبصار أغلب زعمائه فى الماضى مشدودة إلى أقليمهم، لا تتجاوزه إلا قليلا. هذا الزعيم الجنوبى يؤكد فى رسالته إيمانه الطاغى بوحدة السودان، ويدعو رجاله الذين يحملون السلاح بأن لا ينطلقوا فى كل توجهاتهم إلا من منطلق المصلحة الوطنية، ويرد على الحاكم المتغلب فى الخرطوم الذى يدعوه لاقتسام الحكم السليب بأن السلطة ليست هى غايته، بل يدعوه لأن يرد للناس حريتهم ومن هؤلاء من حمل بالأمس ضدهم السلاح، ثم يقول بعد كل هذا موجهًا الحديث للمتغلب الذى ارتهن إرادة أهل الشمال بالختن والقهر أن «الحركة الشعبية» - القوة الوطنية والديمقراطية والسلام وتقود النضال تحت ظل تلك الريات باسم كل القوى السياسية الديمقراطية فى السودان. هذا الحديث كان مصدر رضى كثيرين عبروا عنه فى رسائلهم للحركة. وجاء بعضهم إليها ينقل مشاعر اغتباطه. رسالة واحدة كانت تحوى ما لا يسر، تلك الرسالة جاءت من الحزب الشيوعى السودانى. نقل كاتب الرسالة تقدير

حزبه وتقدير كل المناضلين لموقف «الحركةش المبدئى إلا أنه أضاف تحفظًا أذهل من قرأ تلك الرسالة. وأكاد أوقن بأن الكاتب لم يكن راضيًا عما كتب ولكن ما حيلته وهو ينقل قرارًا اتخذه غيره؛ وهذا تقويم للرسالة أوحت به الدقة التى صحبها تحرج فى انتقاء الكلمات. موقع التحفظ على خطاب قرنق كان هو قوله فى تلك الخطاب أن «الحركة» أصبحت ـ بعد حل الأحزاب والنقابات واعتقال قادتها ـ هى «أكثر القوى الديمقراطية تأهيلا لقيادة التعبئة الشعبية العامة من أجل الديمقراطية والوحدة الوطنية والسلام» وكأن هناك من يظن بأن قيادة القوى الديمقراطية هى حكر على حزب بعينه تحت كل ظرف، وفى كل زمان دون اعتبار للواقع الموضوعى، نقول اذهل هذا التحفظ كل من قرأ تلك الرسالة لأنهم احتسبوا أن أهل الشمال سيكونون أكثر الناس غبطة عندما تصبح الحركة المسلحة «المتمردة» هى حاملة راية الدعوة للسلام؛ وعندما يصبح «الجنوبيون» الذين ظلوا دومًا محل اتهام بالعمل على تمزيق وحدة السودان هم دعاة وحدته؛ وعندما تضع القوة المسلحة المنظمة الوحيدة فى السودان، باستثناء الجيش، كل ثقلها إلى جانب القوى السياسية العزلاء لتواجه معها الحاكم المتغلب باسم الجيش؛ هذا هو ما يقول به المنطق.

مهما يكن من أمر فقد تناول قرنق، فى خطابه ذلك، أجندة السلام التى تقدم بها الانقلابيون، ببنودها الأربعة. قال؛ ليس فى وقف اطلاق النارس من جديد، فوقف اطلاق النار الذى أعلنه البشير لمدة عقب انقلابه، ثم مدة لشهر آخر خلال اجتماع مؤتمر القمة الأفريقى، لا يحقق بمفرده سلامًا. كما أبان بأن «الحركةش قد أعلنت وقف اطلاق النار منذ مايو ١٩٨٨ (فى احتفالات عيد العمال) ومددته مرتين تهيئة للمناخ اللازم لصنع السلام، وكان ذلك عقب اتفاق الميرغنى ـ قرنق. أما عرض العفو العام فهوشىء مسيىء لا معنى له؛ قال عنه قرنق «لو كان الذين أصدروا القرار قد قرأوا أدبيات الحركة لما اقدموا عليه لأنه يكشف عن روح تعامل استعلائى نحو الجنوب عند كل حكام الخرطوم الذين سبقوا البشير، فكل واحد من أولئك الحكام ـ أيًا كان مصدر شرعيته ـ يظن بأنه هو الممثل الشرعى لكل أهل السودان متى ما استولى على القصر الجمهورى بالخرطوم.

«فالبشير بلا شك متمرد على السلطة القائمة وهو ـ فى هذا الشأن ـ حديث عهد بالتمرد، إذ سبقته «الحركة» إلى هذا بست سنوات خلالها حاربت الحركة نظامين عسكريين هما نظام نميرى وسوار الذهب، وثلاث حكومات مدنية ائتلافية، فما هو الحق الذى يملكه هذا «المتمرد» على توزيع صكوك العفو على من هم أقدم باعًا منه فى «التمرد» أويظن أنه يملك هذا الحق بحكم أصله العرقى؟ أو بحكم دينه؟ أو يحكم لون بشرته؟»

تناول قرنق، أيضًا حديث الانقلابيين عن حل مشكلة الجنوب فقال إنه موجه إلى الجهة الخطأ، «ففى الخرطوم كثير من السياسيين الذين يعسكرون أمام مكاتب الدولة ويدعون الحديث باسم الجنوب، ولاشك فى أنه سيكون أقل تكلفة لو دارت المفاوضات مع هؤلاء بسبيل حل مشكلة الجنوب». أما قضية الشريعة التى دعا الانقلابيون إلى عرضها على استفتاء عام فقد اقترح قرنق مناقشتها مع «نقابة المحامين» وأغلبيتها من المسلمين، أو مناقشتها مع اللجنة القانونية التى كونها مجلس الوزراء السابق وضمت اثنين من رؤساء القضاء السابقين، ووزيرين للعدل سابقين ورئيسًا سابقًا لبرلمان السودان وكلهم من المسلمين بدلا من مناقشتها مع «الحركة» إلا إذا أراد الانقلابيون القول بأن «الإسلام هو ما ينادى به الدكتور الترابى وربما مفتى الظل على عثمان محمد طه»،

وذكر رئيس «الحركة الشعبية»، فيما بعد، أن الانقلاب قد ركز دائرة الضوء ـ أكثر من أى وقت مضى ـ على قضية الديموقراطية فى السودان فالديموقراطية «لم تفشل فى السودان لأنها لم تمارس أصلا» بل ظل السودان، حسب قوله، يحكم عن طريق نظامين فاشلين؛ الدكتاتورية الطائفية التى ترتدى ثياب اللبرالية، والدكتاتورية العسكرية. ولذا دعى جميع المفكرين الديموقراطيين لوضع رءوسهم سويًا من أجل خلق نظام ديموقراطى جديد لأن الدكتاتورية العسكرية والطائفية الدينية أو القبلية أوالأقليمية، تقف حجر عثرة فى طريق الوحدة الوطنية والديمقراطية الحقيقية.

على ضوء تلك الخيارات الواضحة شاركت «الحركة» فى أول جولة للمفاوضات عقدت بين «الحركة» والنظام فى منتصف شهر أغسطس ١٩٨٩، وكانت أشبه بحوار

الطرشان، لهذا لم يدفع الاجتماع إلى أى اتفاق غير بيان مقتضب أكد ضرورة ا ستمرار الحوار، وحدد وسيلة للاتصال بين الطرفين هى سفارة السودان بأديس أبابا. أصدرت الحركة عقيب الاجتماع «بيانًا تعرض فى وجهة نظرها للخروج من المأزق، وتتخلص وجهة النظر تلك فى الدعوة لقيام حكم انتقالى يعبر السودان إلى ديمقراطية جديدة تُعالج فيها *أخطاء الماضى، وتشارك فيه «كل القوى السياسية الملتزمة بالديمقراطية والوحدة الوطنية* والتى لا تنادى أو تعمل على ما يعمق التشقق الوطنى، كان ذلك من الناحية الدينية أو *القبلية أو الأقليمية، وتشمل هذه القول النقابات الأحزاب «ذات الوزن الشعبى الحقيقى»،* وذكر البيان أن «الحركة» تعتزم المشاركة فى تلك الحكومة منذ البداية حتى تقطع الطريق على سارقى الثورات والانتفاضات حتى لا تكرر أخطاء أكتوبر ١٩٦٤ وأبريل ١٩٨٥» كما اقترح أن يكون لتلك الحكومة واجبان؛ الأول هو تحقيق السلام وعقد الموتمر الدستورى بما فى ذلك تهيئة الجو لانعقاده حسب نصوص مبادرات السلام السابقة ثم إجراء انتخابات برلمان جديد وفق قانون انتخاب جديد، والثانى هو إعادة تعمير السودان.

ما الذى يتوقعه المرء بعد ذلك اللقاء، وبعد أن تبين للحكومة الجديدة موقف «الحركة» المبدئى، وبعد أن قرأ الطرفان ضرورة مواصلة الحوار وحددا طرائقه. ما الذى يتوقعه غير أن يرجع كل طرف إلى قواعده لتدارس الأطروحات المختلفة، ثم العودة إلى اجتماع جديد ببدائل جديدة أن كان هناك ثمة بدائل؟ لم يفعل النظام هذا بل اتجه إلى عقد مؤتمر لتدارس كل القضايا المطروحة. وكان ظننا بأن فكرة عقد ذلك المؤتمر فكرة موفقة لو كان الهدف منه هو استثارة النظام بآراء أكبر مجموعة من المواطنين لإعانته على بلورة أفكاره حول القضايا المتنازع عليها، إلا أن النظام أوهم النفس بأن ذلك المؤتمر هو البديل للمؤتمر السنوى الذى يقرر مصيره البلاد؛ وبلغ به الوهم مبلغًا قصيًا فوجه الدعوة للحركة للمشاركة فى ذلك الندى، لا عبر قناة الاتصال التى اتفق عليها الطرفان وإنما عبر موجات الأثير فى الخطاب الافتتاحى للمؤتمر.

ذلك الموقف كان مثالاً آخر من أمثلة استهانة الأنظمة الحاكمة فى الخرطوم بالجنوبيين، وأقول استهانة لأننى أكاد أجزم بأنه حتى التفكير فى مثل تلك الدعوة قد

جاء عفو الخاطر، ربما لأن واحدًا من «المتشاطرين» قد أوحى للبشير وهو فى طريقه إلى افتتاح المؤتمر بأن دعوة الحكومة ستكون «لفتة بارعة» لم يعن للناصح أو المنتصح أن مثل تلك الإشارة تؤدى بصاحبها إلى مكامن الريب. فإن كان مثل ذلك المؤتمر قادرًا حقًا على حل المشكل فلماذا لم يثر فى لقاء أغسطس مع «الحركة»؟ وإن كانت مشاركة «الحركة» فى ذلك المؤتمر أمرًا مرغوبًا فلماذا لم تستمزج الرأى حول مشاركتها فيه؟ ولماذا لم يحدث هذا عبر وسيلة الاتصال التى حددت (سفير السودان بأديس أبابا) بدلا من المذياع وقبل أمد مناسب من انعقاد الاجتماع حتى تهيئ الحركة نفسها للمشاركة إن كانت راغبة فى الاشتراك؟ هذا ما يفعله الناس حتى عندما يدعون الأهل والأصدقاء لحفل «ختان الانجال» ومبلغ ظنى أنه ما من شخص تدعوه إلى مثل هذا الحفل بعد أن أسرجت المصابيح، ودقُت الدفوف، وتجميع الآدبون سترضى له كرامته أن يشارك فى هذا الجَفَلى، ناهيك عن أن يكون الحفل مؤتمرًا تاريخيًا يقرر مصير أمة.

واقع الأمر أن تلك الدعوة ما جاءت إلا فكرة لاحقة «after thought» كمبادرة غيرمتروية من مبادرات العلاقات العامة التى أوحى بها واحد من المتشاطرين، ومحنة هؤلاء «الشطار» أن الواحد منهم لايفكر أبعد من مواطئ قدميه. وإدراكًا من قرنق للأسلوب الذى يفكر به العنجهيون من أهل الشمال، أو أنصاف الأذكياء منهم (أولئك الذين يقول عنهم الفرنجة «Clever by half») فقد رد على«الدعوة الكريمة» بالقبول وعبر المذياع أيضا. جاء فى رده نعم سنشارك، ولكن بما أن الهدف من ذلك الاجتماع هو اتخاذ قرارات مصيرية حول مستقبل السودان فإنه يدعو، لكيما يتحقق الاجماع، أن تُشرك فى الاجتماع كل القوى السياسية والاجتماعية مما يقضى بإلغاء جميع قرارات حظر الأحزاب والنقابات والصحف، وإن كان للجميع أن يشاركوا فى التشاور بحرية حول مستقبل بلادهم، وهذا لون من الحديث لا يدخل البهجة فى نفوس الانقلابيين.

عقد ذلك المؤتمر الدستورى المزعوم فى الفترة ما بين التاسع من سبتمبر والحادى والعشرين من أكتوبر ١٩٨٩. فى تلك الأسابيع الستة تدارس المنتدون «حقائق الواقع

لتحرير السودان» حسبما أورد البيان الختامى للمؤتمر. وجاء فى ذلك البيان أيضا أن «صون وحدة الوطن» هو اتاحة «التعبير الشامل الكامل عن التنوع الثقافى والدينى والعرقى والجغرافى والاجتماعى الذى يذخر به المجتمع السودانى، والتأكد من عدم تعدى جانب على حوزة جانب آخر قصد تهميشه أو تبديده أو اقصائه، وعدم أعمال مجرد الانتماء لثقافة أو عقيدة أو عرق أو جنس لتحقيق مزية لمواطن على حساب مواطن آخر».

وخلص المؤتمر، بعد الحوار والدراسات والتشاور، إلى أن النظام الفيدرالى هو أقرب الصيغ لحكم السودان و «استيعاب معطيات التنوع» فيه كما انتهى إلى توصيات أخرى حول المشاركة فى السلطة، واقتسام الدخل القومى، و التعبير عن التنوع الثقافى، والهوية، وعلاقة الدين بالدولة. وكان أخلق بصيادلة البيان الختامى البليغ أن يضيفوا جملة واحدة إلى ذلك الكشف العظيم حول الفيدرالية الذى توصل إليه، على حد لغة البيان الختامى، من «تنادوا إلى قاعة الصداقة بالخرطوم.. ليقولوا ما يرضى الرب، ويستقيم مع العقل والمنطق، ويريح الوجدان السليم.. ويحقق السلام والنماء» كان أخلق بهم أن يضيفوا إلى بيانهم جملة تقول «ونحمد الله على هدايتنا إلى ما هدى إليه النصرانى ستانسلاوس بياساما، والنصرانى بوث ديو، والنصرانى بنجامين لوكى قبل نيف وثلاثين عامًا، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله». تلك حاشية ضرورية «ترضى الرب» و «تستقيم مع العقل والمنطق» فهؤلاء هم قادة الجنوب الذين نادوا بالفيدرالية منذ استقلال السودان فوصفهم حكام الشمال بالخيانة.

وإن تركنا التناول المختزل لتجارب السودان فى معالجة أزمة الحرب الأهلية عبر العهود لن نترك أمورًا ثلاثة خلص لها المؤتمر. الأول هو دور التدخلات الخارجية فى تأجيج نار الاحتراب، والثانى هو العوامل التى أدت إلى فشل مبادرات السلام السابقة، والثالث هو موضوع الدين والسياسة، حول الموضوع الأول أورد البيان بأن تلك التدخلات أخذت أشكالاً متعددة، المال والسلاح والدعم الاعلامى، «اضافة للدور الذى تلعبه بعض

الأحزاب فى توكيل قوى أجنبية أو متمردة فى التبشير بآرائها». ومع يقينى بأن التدخل الخارجى فى كل صراعاتنا هو نتيجة وليس سببًا لتلك الصراعات ـ فى الشمال كان ذلك أو فى الجنوب ـ إلا أننى سأبين كيف أصبح للعنصر الأجنبى وجودًا حسبا فاعلا فى هذا الصراع فى ظل هذا العهد بصورة لم يعرفها أى من العهود الماضية.

أما الأمر الثانى فيتعلق بالأسباب التى أعاقت مبادرات السلام السابقة عن بلوغ غاياتها تلك الأسباب فى رأى المؤتمرين هى:

ـ موقف الحركة الشعبية من رفض للاعتراف بالحكومات، وجنوحها إلى عقد الاتفاقات مع القوى الشعبية بدلا عنها، وعدم المرونة إزاء شروطها، وتغيير الشروط مع تغيير الحكومات.

ـ ضعف الإرادة السياسية لدى الحكومات الماضية، واهتزاز الثقة، وفقدان المصداقية، والصراعات الحزبية، وتقلب الحكومات وتعددها.

هذا حديث فيه من الصدق شىء، كما فيه من الايحاءات المخاتلة والتخليط الذى لا يقود إلى استقامة فى المعانى أشياء. فالحديث عن رفض الحركة للاعتراف بشرعية الأنظمة حقيقة، إذ كيف يستقيم للمتمرد على السلطة أن يعترف بشرعيتها، فهو بحمله السلاح متمرد على تلك السلطة، لهذا فإن السلطة لا تنى تصف الحركة بـ «المتمردين» و«الخوارج» أى الخارجون على القانون (outlaws) . ما نحن بصدده هو قبول الطرفين المتحاربين للحديث مع بعضهما البعض لإيجاد مخرج لأنفسهما وللناس من حرب ضروس، وفى هذا لم ترفض الحكومة الحوار مع أى نظام بما فى ذلك النظام «المتمرد» مع حداثة عهده بالتمرد. أما الحديث عن محاورات «الحركة» مع القوى الشعبية بدلا عن الحكومات فحديث فيه تخليط، الحركة لم تتمنع عن الحديث مع أية حكومة فى الخرطوم منذ بداية ثورتها فى عام ١٩٨٣، إلا حكومة واحدة هى الحكومة الانتقالية التى كان للحركة رأى فى الظروف التى أحاطت بقيامها. مع هذا فقد كان أول وفاق ترتضيه الحركة كأساس للسلام هو «علان كوكادام» الذى صاغته بالمشاركة مع القوى التى جاءت

تلك الحكومة الانتقالية، ومنها استمدت شرعيتها. (التجمع الوطنى). وفيما عدا ذلك فقد دار حوار بين الحركة وبين نميرى عبر وسيطيه، الرئيس موى وتاينى رولاند؛ ودار حوار بينها وبين السيد الصادق المهدى أما مباشرة بينه وبين قرنق أو عبر رسله العديدين إلى «الحركة» بمن فى ذلك الوزراء مما أفضى بالطرفين فى نهاية الأمر إلى وفاق مارس ١٩٨٩. بيد أن التفاوض مع الحكومة لا يعنى أن تقطع «الحركة» التى تسمى نفسها «شعبية» علائقها مع القوى الشعبية الأخرى. ومن العجيب حقًا أن النظام الذى يسعى لاستجلاب القوى الشعبية من كل أصقاع العالم ـ فوق رءوس حكوماتها، ومنها من يحمل السلاح ضد تلك الحكومات ـ ليقيم منها فى السودان «دولية إسلامية» ذات رسالة كونية، ينكر على الحركة تفاوضها وتشاورها مع القوى الشعبية السودانية فى أمور هى من صميم اختصاص أهل السودان ولا تتجاوز رقعة بلادهم.

تصدق تهمة التخليط أيضًا على الحديث عن عدم مرونة الحركة إزاء شروطها فى ذات الوقت الذى تتهم فيه بتغيير الشروط مع تغيير الحكومات. وقد تكون تهمة عدم المرونة أقرب للصدق لأن الحركة ظلت مستمسكة أيما استمساك باعلان كوكادام فى كل أطروحاتها؛ أصرت عليه فى لقائها مع السيد الصادق المهدى وأبت أن تحيد عنه قيد أنملة، وأصرت عليه فى مبادرة السلام التى قادها السيد الميرغنى ولهذا ورد ذكره فى ديباجة ذلك الاتفاق؛ وأصرت عليه فى لقائها مع العسكريين فى لندن؛ وأصرت عليه فى كل حواراتها مع الأحزاب السودانية. فأين هو تغيير الشروط بتغيير الحكومات؟ حقيقة الأمر أن التغيير الوحيد الذى طرأ على الأولويات التى تمنحها للقضايا فى شرائط الحل وليس فى جوهر تلك الشرائط وقع فى محادثاتها مع النظام إذ احتلت قضية الدين والسياسية وقضية الديمقراطية والحريات موقعًا متقدمًا. ففى خلال كل المحادثات السابقة كان الحديث حول الدين والسياسة ينحصر فى «قوانين سبتمبر» والتى كان هناك إجماع على إلغائها لولا موقف «الجبهة القومية» بل إن «الجبهة» لم تذهب إلى قلب المناضد على كل الفلاحين فى ٣٠ يونيو ١٩٨٩ إلا لنجاحهم فى ترجمة ذلك الاجماع فى شكل قانون. أما قضية الحريات والديمقراطية فقد كان مسعى «الحركةش بشأنها هو

توسيع دائرة وأفاق المشاركة، ولهذا فقد كانت «الحركة تتحدث مع نظم الحكم السابقة بلغة إعادة هيكلة المؤسسات السياسية، والشرعية المنقوصة، وإنهاء الهيمنة الطائفية على السياسة. ولا يمكن أن تكون هذه هى اللغة التى تخاطب بها الحركة نظام الانقلابيين الذى وضع الأمة كلها فى قفص، إلا من أنجاه ربه.

وبشأن قضية الدين والسياسة انتهى بيان المؤتمر الدستورى المزعوم إلى احكام، لو صدق قائلوها، لما انتهى بنا الأمر ما انتهينا إليه من عتمة وما ولجناه من مسارب. قال البيان: «السودانيون أمة واحدة تجمع بينها المواطنة وما تقتضيه من تعايش وتضامن وتكافل، ويشكل الإيمان الأديان عنصرًا أساسيًا فى تكوينهم وثقافاتهم. فالإسلام دين الأغلبية من السكان، والمسيحية والمعتقدات الأفريقية تدين بها فئات مقدرة من بينهم، ومن ثم يجب على الدولة والمجتمع أن يعملا على توقير الأديان ورعاية حقوقها والاهتداء بأخلاقها السمحة فى إطار الالتزام بالمبادئ الآتية:

- حرية العقيدة، إذ لا اكراه فى الدين.
- كفالة حرية الدعوة والتبشير الدينى لكل السودانيين.
- حق المسلمين فى اتباع تشريعات دينهم فى مجالات الحياة المختلفة دون غمط لحقوق الآخرين.
- الشريعة والعرف المصدران الرئيسيان للتشريع.
- تكون القوانين المدنية والجنائية قومية المنشأ والتطبيق على أن تراعى أعراف المجموعات الأقليمية.
- حق الولايات فى اصدار تشريعات فى حدود اختصاصها.

ومع ما لدى المرء من تحفظ إزاء بعض تلك المبادئ إلا أن الاعتراف بأن المواطنة وليست الدين هى أساس الانتماء فى الدولة القومية اعتراف هام بمبدأ أساسى يقوم عليه كل الكيان البنيوى للدولة القومية. على أن الاعتراف النظرى بذلك المبدأ لا يغنى

وحده إذ لا بد أن تستتبعه نتائج تنعكس فى السياسات والمؤسسات، إلا إذا كان المراد بالطرح النظرى تلبيس الأمور وتنميسها علياالناس. وسُنرى القارئ إلى كيف انتهى «الانقاذ» بتقسيم أهل السودان الذين «تجمع بينهم المواطنة وما تقضيه من تعايش وتضامن وتكامل إلى مسلمين وكفار».

البيان الجامع الذى تناولناه، بما فيه من اشراقات، وما احتواه من بسابس ترهات، وبما أورده من حقائق، وما تخلله من تلبس وتنميس، هو على أية حال تعبيرعن الصورة التى يجب أن يكون عليها السودان فى رأى صيادلة البيان الذين قاموا بمزج عناصره. بهذا الفهم تلك هى الغاية والنهاية، ولكن كيف الطريق إلى منى؟» ما الذى انتوى النظام صنعه لإقناع الطرف الآخر بهذا الرأى الذى «أجمع عليه أهل السودان» حسب ظن الانقلابيين؟ وما الذى جعل ذلك النظام يظن بأن «الحركة» التى رفضت ما قرره البرلمان المنتخب دون أن يكون لها رأى فيه لأن ذلك البرلمان منقوص شرعية فى تقديرها، ستقبل رأى من جاءوا لمؤتمر الانقلابيين بدادًا بلا تفويض شعبى، وتحسبه تعبيرًا عن إجماع السودانيين؛ العقلاء كانوا سيسألون أنفسهم هذا السؤال، إلا أن أخوتنا «الانقلابيين» أبوا ألا أن يحملوا وثيقتهم تلك إلى الاجتماع الثانى بينهم وبين «الحركة» وكانوا بها فى مسرة وحسن وحال.

انعقد ذلك الاجتماع فى مطلع ديسمبر ١٩٨٩ بمدينة نيروبى وكان واضحًا قبل انعقاده بأن الفجوة فى الرؤية بين الطرفين التى كشفت عنها اجتماعات أغسطس بأديس أبابا ما زالت واسعة إن لم تكن قد زادت اتساعًا بعد مؤتمر الحوار؛ لا بسبب ما أقره المؤتمر، وإنما لما أوحى به انعقاد المؤتمر نفسه من استهانة بالطرف الآخر، إلا أن تدخل الرئيس الأمريكى السابق جيمى كارتر، وتطوعه برعاية اجتماع نيروبى عجل بعقد الاجتماع. وقبيل اجتماع نيروبى قام كارتر بجولات متوالية فى الخرطوم ونيروبى وأديس أبابا لكيما يستطلع رأى الطرفين حول أساليب الخروج من المأزق بما فى ذلك تحديد النقاط الأساسية التى لا معدى عن الوصول لحل لها إن كان للحرب أن تضع أوزارها. وبالطبع

كان تركيز الحكوكة على قضيتى وقف اطلاق النار، ومشاركة «الحركة» فى السلطة على ضوء مقررات مؤتمر الحوار الوطنى؛ فى الوقت الذى ركزت فيه «الحركة» على موضوعات ثلاثة: الغاء القوانين الجزائية الإسلامية (الحدود). الديمقراطية والحريات العامة، المؤتمر الدستورى، ويسأل المرء ما هو الأثر الذى كان سيحدثه قبول «الحركة» لعروض النظام المشاركة فى الحكم معه ووقف الحرب ضده على مسيرة المعارضة كلها، خاصة فى ظروف القهر الطاغى والشر القمطرير اللذين يمارسهما النظام ضد خصومه فى الشمال؛ فالصلح المنفرد كان هو هدف نظام البشير.

تقدم الرئيس كارتر باطروحة حول إعادة النظر فى القوانين الجزائية الإسلامية تفادى فيها الإشارة للدين وكأنه أراد بالاجتماع الابتعاد عن العبارات الشفرية التى يُلهب ترددها الأحاسيس إلا أن كارتر كان أكثر تجاوبًا مع ما أثاره وفد «الحركة» حول قضيتى ا لحريات والديموقراطية. أثار وفد الحركة، فى هذا الشأن، موضوع اعتقال القيادات السياسية والنقابية، قانون الطوارئ، معاملة السجناء السياسيين باعتبارها قضايا لا بد أن تحل قبل الحديث عن المشاركة فى الحكم. اثاره هذه الموضوعات لم تبهج العسكريين فى الوفد (محمد الأمين خليفة، حسن ضحوى، على نميرى) فأخذوا يبادلون «الحركة» الاتهام حول جناياتها على حقوق الإنسان بين بعض رجالها، بل أن واحدًا منهم (حسين ضحوى) جاء إلى الاجتماع وفى حقيبته قائمة بأسماء من تعرضوا لانتهاكات جسيمة من بين رجال «الحركة» حسب دعواه وعلى تلك الاتهامات رد الدكتور لام أكول بقوله: «نحن ثورة لاحكومة، وقد قتلنا وسجنا، وسنقتل ونسجن من أجل الانضباط الثوري» هذا هو الرجل الذى قاد «تمردًا» آخر على كبير «المتمردين» قرنق بسبب جرائمه ضد حقوق الإنسان فى «الحركة».

بيد أن هذا لم يكن هو الذى تسمرت عند سماعه الآذان وجعل كارتر يقفز من مقعده، ذلك كان هو حديث ثلاثة من المدنيين، وكلهم من رجال القانون، واثنان منهم يُعلمانه فى الجامعة (الدكتور عبد السميع عمر، والدكتور عبد الرحمن ادريس، والأستاذ عبد

الباسط سبدرات) لم يذهب هذا الثالوث القانونى إلى إنكار التهم التى وجهتها «الحركة» للنظام حول انتهاكات حقوق الإنسان بل كان جوهر دفعهم للتهمة هو أنه من حق النظام أن يدافع عن نفسه، وأن الإجراءات التحوطية التى يتخذها باحتجاز خصومه هى اجراءات طبيعية؛ وهذا لون من الحديث يستحى من ترداده حتى من يؤمن به خاصة إن كان يعرف الطبيعة اللا أخلاقية لبعض ممارسات أجهزة الأمن. لهذا أشار كارتر إلى واحد منهم بقوله: «بروفسور، أتريد أن تقول إنك ضد احترام حقوق الإنسان؟»

استمرحوار الطرشان هذا على مدى يومين كان لابد أن ينفض بعدهما، دون اتفاق، أو ـ بالحرى ـ بعد الاتفاق على نقطة واحدة (أو نصف نقطة) هى عقد «المؤتمر القومى. ونقول نصف نقطة لأن الوفد الحكومى كان يرى فى مقررات مؤتمر الحوار ما يغنى عن المؤتمر القومى الدستورى وإن كانت هناك زيادة لمستزيد فليكن المؤتمر الجديد امتدادًا لذلك المؤتمر، فى حين طالبت الحركة بعقد «المؤتمر» الدستورى، المعرّف بالألف واللام والذى يجب أن ينتظم كل القوى السياسية والاجتماعية فى السودان. أما حول النقطتين الآخريتين (الحدود، والمشاركة فى الحكم) فقد تفرق الأمر بين الطرفين تفرقًا عجز كارتر مهندس كامب ديفيد عن تجسيره.

انصرف الطرفان، كل إلى قواعده؛ وفى بيان مقتضب للرئيس كارتر أعلن بأن كل وفد سيعود إلى مراجعه العليا لينقل إليها ما دار فى الاجتماع ويشتورها فى الأمر. وقد وفد الخرطوم ما وسعته الحيلة لأن يضيف إلى البيان اشارة تقول بأن «الحركة» ٩٤٤ سعى قبل بمقررات «مؤتمر الحوار الوطنى» كأساس للتفاوض بينها وبين الحكومة بالرغم من أن ذلك الوفد ظل يقول بأنه يقبل بتلك المقررات ـ من بين وثائق أخرى تناولت تلك القضية مثل إعلان كوكادام ـ ومداولات امبو) ـ كأساس لأى تدارس تفصيلى فى مؤتمرات موسعة لاحقة أن قدر لتلك المؤتمرات أن تجتمع. ولكن ما أن عاد الوفد الحكومى إلى الخرطوم حتى هرع واحد من أعضائه (حسن ضحوى) إلى الصحف يقول: «إن مباحثات نيروبى قفزت فوق القناعات السابقة عن المؤتمر الدستورى والقوى المشاركة فيه. ذلك أن المؤتمر الدستورى الذى اتفق عليه ليس هو المؤتمر الدستورى مفهومًا وإنما

هو امتداد لمؤتمر الحوار الوطنى لأننا اتفقنا على أساسيات نتائج الحوار الوطنى»؛ وأشهد بأن لا حدود لقدرة البشر على خداع النفس وتعليلها بالأمانى الكواذب.

كان واضحًا عقب ذلك الاجتماع بأن الطريق أصبح مسدودًا خاصة وقد اندفع النظام فى الكشف عن طبيعته «الجبهوية» وبدأ يعد لمعركته العسكرية الفاصلة. كان سيغنيه عن تلك المعركة إلى حين، زواج مصلحة مع «الحركة» ـ أن قبلت مبدأ الصلح المنفرد ـ حتى «يتمكن» فى الشمال ثم ينقض على الجنوب، وله فى النميرى أسوة؛ فنظام مايو لم يكن ليقدر على مجابهة كل خصومه فى الشمال ويبقى فى الحكم على مدى ستة عشر عامًا لولا التأييد الراكز الذى لقيه من الجنوب كله. وإن كان النميرى قد تمسكن ليتمكن فإن غاية ما كان يؤمله هو أن يبقى بشخصه فى الحكم؛ أما«التمكين» فى الأرض فهذه لغة «ترابية» وراءها ما وراءها!.

جميع مبادرات السلام التى تلت اجتماع نيروبى كانت أما محاولات لكسب الوقت من جانب النظام، أواستجابة لضغوط خارجية، لاسيما وقد تبين للنظام بأن أى حوار جاد مع «الحركة» سيسوق إلى فتح «صندوق باندورا» وتفجر قضايا من الخيرللنظام أن لا تنفجر. فى هذا المجال نشير إلى مبادرات الرئيس الكينى اراب موى، والرئيس اليوغندى يورى موسيفينى، والدكتور سالم أحمد سالم الأمين العام لمنظمة الوحدة الأفريقية، وهيرمان كوهين مساعد وزير الخارجية الأمريكية. وقد أعلن الأخير بعد أن نفض يده عن الوساطة، فى حديث له لإحدى الصحف، بأن «الحكومة» عازمة على حل المشكلة عسكريًا وأسلمة جنوب السودان. هذا القول يصدق حتى على المبادرة الجادة للرئيس النيجيرى ابراهيم بابنقيدا، بقبولها غير الايحاء للعالم بجنوحه إلى السلم فى ذات الوقت الذى يعد فيه للحرب ويثير التناقضات داخل «الحركة» حتى وإن كان السبيل إلى هذا هو دعم التوجهات الانفصالية فيها.

التدخل الخارجى.. وزيجات المصالح

اقتضى الاعداد للحرب إلى أن يتجه النظام توجهات معينة لها. فى نظر النظام، نتائج هامة فى حساب الربح العاجل له. إلا أن خسائر تلك التوجهات، على المدى البعيد،

خسائر باهظة عليه، وذات أثر عميق على السودان كله. من تلك التوجهات نشير إلى التعاون السودانى الليبى عقب توقيع اتفاق التضامن بين البلدين فى مطلع مارس ١٩٩٠، وتأييد العراق فى موقفه فى حرب الخليج، ثم التعاون السودانى الإيرانى، وهو أشدها خطرًا.

يشير اتفاق التضامن السودانى الليبى على «تكامل برامج العمل الشعبية والرسمية فى مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع وفى المجالات الدبلوماسية والعسكرية» وفيما نعرف فإن الوار هى حرف عطف يقصد به مطلق الجمع إلا أنها، وفى الكلمات الأربع الأخيرة، تكاد أن تكون حرف تمييز؛ فما سعى البشير إلى ليبيا والعراق وإيران إلا ليهيئ نفسه بأمتن العتاد حتى يخوض به حربًا جهنمية. كل ما تبقى من فقرات فى ذلك الوفاق لا تعدو أن تكون لغوًا فارغًا لا يعنيه كاتبوه مثل الحديث عن «النضال المشترك من أجل بعث نهضة عربية اسلامية أفريقية على مستوى القارة والعالم»، و«التبشير بمعانى التعاون والوحدة.. الخ» وبنفس القدر لا نرى فى تأييد النظام للعراق إبان حرب الخليج إلا زواج مصلحة آخر، وإن كان من ورائه ـ فى ذهن الدكتور الترابى ـ أهداف أخرى لا تُخالس إلا من به مجنَة. ففى حسباننا أن الدكتور قد أوهم نفسه بأن الجماهير ستنفجر غضبًا على «غزو الكفار» للخليج مما يقود، لا محالة، إلى اقتلاع الأنظمة الخليجية. وبما أن نظام صدام، بطبيعته العلمانية، لا يمكن أن يكون بديلا لتلك الأنظمة فإن «التركة» ستئول إلى «الإسلاميين» فى تلك البلاد، ثم تئول بدورها إليه باعتباره «الإمام الأعظم» لهؤلاء المسلمين السنيين. من بعد أن اختاروه أمينًا عامًا لهم، وبالبشرى أهل السودان من انتقال الخلافة الإسلامية إلى ديارهم، وبتلك البساطة، هذه كانت ـ وما زالت هى أحلام الترابى، إقامة الإمبراطورية الإسلامية التى عجز عن إقامتها الإمام المهدى بجحافله وفرسانه المغاوير براجمات صدام، ومدمرات القذافى، وريالات رافسنجانى. ولعل هذا هو السبب الذى جعل الترابى لا يستحيى من أنيقول اثناء زيارته للمملكة العربية السعودية عقب غزو الكويت، فى معرض الرد على سؤال عن «كيف يمكن لهذا الزعيم الإسلامى أن يؤيد رجلا مثل صدام»، «إن الإسلام يبيح تأييد الحكم القوى وإن كان

فاجرًا»، وهذه قاله للإمام العظيم ابن تيمية فى واحدة من ساعات ضعفه التى حملته انتهازية على تأييد حكم المماليك الجائر.

مهما كان من أمر الأهداف والدوافع فإن النظام قد دفع ثمنًا غاليًا لمواقفه تلك، لا سيما عزلته فى بيئته العربية وعن أصدقاء السودان التقليديين فى الغرب. ومن المؤسى أن أثر هذه العزلة سيبقى طويلا. حتى بعد هذا النظام، لما خلفته تلك المواقف من ترسبات فى نفوس البعض، خاصة عند أهل الخليج. فالمرة الأولى منذ استقلال السودان طردت دولة عربية خليجية دبلوماسى سفارة السودان بحسبانهم أشخاصًا غير مرغوب فيهم، وكانت تلك الدولة هى أكبر الدولة مباشرة للسودان (الإمارات المتحدة) حدث هذا فى يناير ١٩٩٢ عندما اتهمت دولة الإمارات أعضاء السفارة بنشاط تخريبى. وما كنا لنرى فى التعاون مع الدولتين العربيتين (ليبيا والعراق) أمرًا غريبًا لولا ما صحب هذا التعاون من تمحور لا يتوافق مع سياسيات السودان التقليدية، ولا مع طبائع أهله، بل ولا مع مقتضيات العدالة والعرف الدولى؛ وهذا ثمن باهظ يدفعه أى نظان لكيما يبقى فى الحكم؛ فيكف يكون الحال إن كان دفع هذا الثمن قاصمة ظهر للنظام، وتماديًا فى الغرور ذهب النظام إلى معاداة أشقاء السودان فى المغرب (والجزائر وتونس) باحتضان قيادات الحركة الأصولية «التخريبية» فى تلك البلاد وتدريب عناصرها ومدها بالمال والعتاد (حتى وإن كان له فى هذا أجر المناولة باعتبار أن مصدر الدعم الأساسى هو إيران وقد حسب قادة السودان بأنهم قادرون على استغفال أهل المغرب بالدَهَن والخداع إلا أن أمرهم لم ينطل طويلا على هؤلاء الأشقاء.

أما الحلف السودانى ـ الإيرانى فأمره أمر، فمع تقديرنا لنجاح أى نظام سودانى حاكم فى توسيع آفاق التعاون مع دول العالم، إلا أن الحكمة تقضى بأن لا يكون ثمن هذا التعاون هو ارتهان إرادة الأمة، أو ادخالها فى مسارب فتن لا تملك لها حولا. فإيران دولة ذات أهداف رسولية لم يتورع قادتها عن اعلائها. وفى هذا لا تختلف الثورة الإيرانية عن كل الثورات العقائدية التى سبقتها ولم تكتف أهل بلادها على رؤاها، بل سعت للانتقال

برسالتها إلى ما وراء الحدود. كل تلك الثورات انتهت بعلق التراب؛ حدث هذا لدانتون وصحبه فى الثورة الفرنسية حتى انتهوا إلى المقصلة بسبب غوائهم، ودعا إليه تروتسكى فانتهى به الأمر لاجئًا فى المسكيك. ذلك هو التاريخ، إلا أن أصحاب الأهداف الرسولية الدينية كثيرًا ما يوهمون النفس بأن الله معهم. والله أرحم من أن يكون مع القاهرين الطغاة.

فإيران لا تريد من السودان ألا أن يكون مختبرًا لأفكارها، ونقطة انطلاق لثورتها فى أفريقيا؛ وأهم من هذا وذاك عمقًا استراتيجيًا ومرتكزًا لانقضاضها على مصر ودول المغرب فى الشمال، والمملكة عبر البحر؛ هذه هى قلاع الإسلام السنِّى. أما الإسلام الذى تتحدث عنه إيران فهو إسلام «الملالى» لا اسلام الترابى، تمعن ما قالته صحيفة الجمهورية الإسلامية الإيرانية: «من إيران هبت نسمات الثورة على لتنقذ الإسلام فيه) وبالضيعة السودان على يد أبنائه الحاكمين، بالضيعة بلد الأولياء والصالحين الذين تسند السماء قبابهم، ومع هذا ينكر الملالى على أهله إسلامهم. وفى هذا لا نلومن «الملالى»، بل نلوم حكام مآخير هذا القرن الذين باعوا بلادهم ومواريثهم بنسيئة كما فعل حكام مآخير العصر العباسى الثانى، «المستكفى» ثم «المتقى» وهم يسلمون زمام أمرهم للديلم. هؤلاء وأولئك لا يجهلون التاريخ القديم فحسب، وإنما يجهلون الواقع الماثل؛ والواقع الماثل هو الذى حمل إيران على مراعفها لآن تخرج من لبنان لكيما تسلم زمام أمره لأهله من بعد بعد أن أدمتهم حروبًا أشعلها غيرهم وكانوا وقودها. وتخطئ إيران ويخطئ صحبها فى السودان إن ظنوا بانهم قادرون على أن يجعلوا منن دولة تحدها مصر فى الشمال، وتحدها دول حوض النيل فى الشرق والجنوب لبنانًا آخر يفرخ فيه الإرهاب دون حساب أو عقل. وبالرغم من كل هذه المحاذير فما زال الغواة سادين فى غيهم، ومن ذلك إعدادهم لمؤتمر الأصولية الدولية (ولعل هذا هو الاسم الحركى للإرهاب الدولى) يعقد فى الخرطوم فى شهر فبراير ١٩٩٢ وقد ابتعثت إيران للإعداد له وفدًا يضم ثلاثًا وعشرين شخصًا بقيادة رئيس القضاة الإيرانى محمد يزدى ما الذى يحمل «الترابيين» على تلك الحماقات؟ نبدى أن وراء «زواج المتعة» السياسى هذا مصلحة

للطرفين، فإيران الشيعية قد عجزت ـ بسبب من عقيدتها ـ عن اقتحام القلاع السنية فى الوطن العربى وشمال أفريقيا ولهذا وجدت فى الترابى وصحبه حصان طروادة الذى يعينهم على أداء تلك المهمة. ومن الجانب الآخر فإن الترابى وصحبه فى حاجة إلى مال إيران وآلة حربها حتى يقهروا بهما المسلمين من أهلهم على استنسام رياح الإسلام التى «هبت عليهم من إيران» ثم من بعد، للقضاء الذين كفروا من أهل الجنوب و«ضرب رقابهم» ولا شك فى أن الترابى قد قدر أيضا بأنه بعد تمكنه فى السودان وهيمنته على مصر و تونس والجزائر سيصبح هو صقر قريش الجديد الذى لا تملك إيران إلا أن تدين له بعد أن يقيم «أمويته» الثالثة. لا غرابة. إذن، أن اتجه أكثر الدعم الإيرانى للسودان إلى السلاح، أما مباشرة أو بتمويل صفقات عقدت مع الصين وكوريا الشمالية فى عهد حكم الصادق.

على أن أخطر ما فى الاتفاقيات السودانية ـ الإيرانية أمران، الأول هو منح إيران حرية استخدام ميناء بورت سودان على مدى خمس وعشرين عامًا وقد سعدت لتبرير هذا، فى حديث قائد البحرية الإيرانية (شامخانى) بأن «الذى يربط بيننا هو أبعد من الاعتبارات الأمنية رغم أهميتها. فالأهم هو رؤيتنا المشتركة، ورغبتنا فى العمل من أجل أحداث تغييرات ايجابية تخدم الاسلام الحقيقى. فما هو هذا الإسلام الحقيقى؟ وما هذه التغييرات؟ الأمر الثانى هو مشاركة إيران الفعلية فى حرب الجنوب، وقد أوردت إحدى الصحف أن ثلاثة من الضباط الإيرانيين قد رافقوا البشير فى رحلته إلى جوبا فى اطار الاستعدادات للحملة على الجنوب فى مطلع عام ١٩٩٢، كما رددت نفس الصحيفة قول مصادر إيرانية تم الاتصال بها فى طهران بأن ضابطًا من الاستخبارات العسكرية الإيرانية والمخططين الاستراتيجيين زاروا بالفعل مواقع فى مناطق العمليات القتالية فى جنوب السودان. فمن الذى يصدق بأن النظام الذى يفعل هذا هو نفس النظام الذى وقف اقياله فى «مؤتمر الحوار الوطنى» ينعون التدخل الأجنبى وأثره فى تأجيج نيران الحرب.

لم يكن «التدخل الخارجى» وحده هو الذى أشار إليه «المؤتمر الدستورى» المزعوم فى خلاصة بياناته، وإنما أشار أيضًا إلى التسامح الدينى وحرية المعتقد كركن أساسى من أركان الإسلام؛ فالإسلام دين لا اكراه فيه. على أن الحرب الأهلية السودانية لم تتطبع بالطابع الدينى بمثل ماانطبعت به فى هذا العهد، إذ لم تعد الحرب حربًا بين سلطة شرعية ومتمردين على تلك السلطة، وإنما جهادًا فى سبيل الله؛ على هذا تشهد البيانات العسكرية، والتعليقات الصحفية والإذاعية، والأسماء التى أطلقت على الألوية المحاربة، وفق هذا تصريحات المسئولين، ففى حديث للرجل الثانى فى النظام (الزبير محمد صالح) جاء «أن صيحة القوات المقاتلة هى الآن الله أكبر ولا إله إلا الله، راية تدخل الرعب فى قلوب الأعداء». فإن كانت الحرب التى تدور رحاها فى جنوب السودان منذ أكثر من ثلاثين عامًا هى، فى حقيقتها، حرب دينية يُحرض فيها المؤمنون على القتال، فما معنى الحديث إذن عن حرية العقيدة والتعايش بين الأديان، ثم ما هو معنى الحديث عن «تسامح الإسلام» مع الذين يعيشون فى كنفه من غير المسلمين. إن كان واجب الدولة الأول هوادخال الرعب فى قلوب غير المسلمين من مواطنيها.

أشد هوجًا من حديث الزبير ما أوردته صحيفة القوات المسلحة فى الثامن والعشرين من يناير ١٩٩٢، رسالة من فخر الدين بشرى يقول فيها: «أن الحرب فى الجنوب الحبيب حرب فكرية ايديولوجية، ولذا وجب على على كل مقاتل أن يتحول إلى مجاهد، يجاهد ويقاتل من أجل ما قاتل له رسول الله الدائمة الكفر ويهود قريظة لإعلاء كلمة لا إله الا الله، محمد رسول الله. فى تلك الرسالة تحدث الكاتب ـ الذى أحسبه قد آفاق لتوه من نيمة أهل الكهف ـ عن كتيبة عسكرية تحارب فى الجنوب أطلقوا عليها اسم «الخرساء» مثل تلك التى عبر بها سعد أبن أبى وقاص نهر الفرات فى حربه مع الروم، أخذ يعدد الكرامات التى تجلت فى غزوات تلك الكتيبة المباركة ومن ذلك ازاحة الطيور للتراب عن الألغام حتى يراها «جند الله» (ولله جند منها الطيور) ومنها مقاومة «الألغام» بقراءة ما

تيسير من آى الذكر الحكيم حتى إن لغمًا انفجر فى إحدى العربات وكأنه «شوكة ثقبت لستك». وما كنا لنورد هذه الخرافات (والخرافة لغة هى الباطل مطلقًا) لولا أنها نشرت فى صحيفة «القوات المسلحة» السودانية.

هذا جيل من الفتيان ا لمطوعة أرهقت نفوسه التخابيل، واستقاده الأفاكون بالأكاذيب، فلا أحسب أن الزبير الذى أكدى قدميه بالسفر إلى طرابلس، أو حسان رئيس الأركان الذى كاد أن يصبح واحدًا من أهل طهرات، كانا يسعيان لهاتين المدينتين للحصول على كتب الابتهالات لتعينهم على حرب الكفار، مسعارهم كان هو للحصول على أدوات الدمار العصرى التى يصنعها الكفار والملاحدة. وعلم الله لو كان سعيدًا أو عمر يخوضان المعارك بمثل تلك العقلية البدائية لما تحقق للإسلام من نصر؛ فأى نفاق هذا؟ وأى تخلف ذلك الذى يقود السودان إليه غُبّر الناس هؤلاء؟

ثم يقف الهوس عند تدبين الحرب، بل لم يقف عند ما صحب ذلك الهوس من خرافة وغيبوبة حضارية وإنما ذهب إلى ما هو أبعد من هذا، الإكراه فى الدين والتطهير العرقى، من أمثلة هذا الإكراه مطاردة القساوسة الكاثوليك فى جنوب السودان واخراجهم من كنائسهم، واعتقال بعضهم ونقله للخرطوم كما حدث للأب كونستنتينو بيتا والأب نكولاس عبد الله فى مطلع مارس ١٩٩٢. أما التطهير العرقى فلم ينج منه مسلم أومسيحى فى منطقة جبال النوبة بدأ النظام منذ سبتمبر ١٩٩١ حملة من الاعتقالات تركزت فى المتعلمين من أهل تلك الجبال بهدف انتزاعهم من قراهم ونقلهم إلى المناطق التى يقطنها المستعربة من قبائل السودان. أما بهدف أسلمة غير المسلم منهم أو ترويض المسلم الذى يرفض النظام، وظل المتعلمون من أبناء النوبة يطالبون بوضع مميز لهم شأنهم أهل الجنوب والذين ما التفتت إلى أمرهم حكومات السودان المتعاقبة إلا لأنهم حملوا السلاح ضدها. ومع أن النوبة شعب محارب ظل يقدم لجيش السودان خيرة مقاتليه إلا أن مكانهم فى السلم الاجتماعى كان دومًا هو أسفل المراقى، يؤدون أكثر الأعمال حقارة، مشاهرة ومياومة. ولعل أكثر ما يحمده البعض منهم لنظام مايو هو رد

اعتبارهم بتعيين أول واحد من أبنائهم وزيرًا (محمود حسيب) ثم تعيينه حاكمًا للاقليم الذى يجمع بينهم وبين القبائل العربية (اقليم كردفان) فما كان أعراب السودان الغربى قبل نميرى يقبلون زنجيًا من أبناء النوبة رئيسًا عليهم، حتى وإن كان مسلمًا وأسمه محمود. هذه الظروف كلها هى التى حدت باعداد غفيرة من أبناء النوبة للانخراط فى «الحركة الشعبية».

بيد أن أخطر ما صحب الحملة التى شنها نظام البشيرعلى أبناء النوبة هو اختفاء أعداد كبيرة من متعلميهم، على قلتهم، من هؤلاء تسع وثلاثون أوردت أسماءهم منظمات حقوق الإنسان (منظمة العفو، والرقيب الأفريقى (Africa Watch) فى تقاريرها فى ديسمبر (١٩٩١) وما زال النظام سائرًا فى طريقه الهمجى إذ تشير المعلومات التى وصلت إلى منظمات حقوق الإنسان إلى مقتل آلاف من قبيلة الكواليب بجبال النوبة (من بينهم ٥٦ امرأة) فجر يوم عيد الميلاد (زى بعد صدور قرار الأمم المتحدة بإدانة السودان على انتهاكاته لحقوق الإنسان).

وإن كان أسلوب النظام «الجمهورى» فى التعامل مع غير المسلمين من أهل جبال النوبة هوالأسلمة القهرية والعصا لمن عصى، أو الموت الزؤام إن لزم الأمر، إلا أن أسلوبهم فى معالجة الأقباط السودانيين كان أقل خشونة، وذلك عن طريق تبغيضهم فى البقاء فى السودان وحملهم على الاغتراب. ومن وسائل التبغيض إلغاء تدريس الدين للمسيحيين فى مدارس الدولة، وحرمان التجار والأقباط من رخص الاستيراد، وطرد الموظفين منهم من المواقع التى كانوا يحتلونها فى مكاتب الدولة، وإلزام الفتيات القبطيات بالحجاب، ومع دق نواقيس الكنائس، والتحرش بالطلاب فى مدارس الأحد، الدولة التى تصنع هذا هى نفس الدولة التى تملأ الدنيا ضجيجًا حول مآسى البوسنة والهرسك هؤلاء، بل لا أحسب أن بعض الأئمة الذين كلفوا بالدعاء لهم فى مساجد السودان على علم بأمرهم، فلو كانوا على علم لما رفع واحد منهم يديه إلى السماء، وهو يبتهل: «اللهم انصر البونسة على الهرسك» وعلى أى فالذى يحدث لشعب البونسة والهرس أمر شائن ومدان لدوافعه

العرقية، فليس للدين شأن بذلك الصراع. فقد تعرض لنفس التطهير العنصرى النصارى من الكروات. أما الذى تفعله الدولة «الحانية» التى يهز وجدانها ما يتعرض له البونسة والهرسك فإنما هو جريمة تطهير عرقى دينى فى ذات الوقت، وهذا أمر أخلق بأن يدوركه ذوو الحياء، والدين حياء وعلى المستوى السياسى فقد قاد هذا الغلاء لبروز اتجاه جديد بين النوبة (لأول مرة فى تأريخ السودان الحديث) تقوده منظمة التضامن مع جبال النوبة بالخارج؛ ذلك الاتجاه دعا منظمة الأمم المتحدة لإنشاء مناطق آمنة للنوبة فى لقاوه وكادقلى وطالب بفصل إقليمها عن كردفان.

كان من الطبعى أن يقود هذا الغلاء فى أمر الدين إلى ردود فعل بين أهل الجنوب، خاصة والسودان لم يعرف فى تأريخه الحديث مثل هذا القدر من الهوس، كانت أولى ردود الفعل هى ارتفاع بعض الأصوات بالدعوة للانفصال، فإن كان أهل الشمال لا يرضون بديلا للدولة الدينية الإسلامية، وإن كانت نماذج التسامح الدينى فى ظل تلك الدولة هى ما يرون. فما أحراهم بالانفصال عن تلك الدولة التى لم يعد لهم فيها غير خيارين: أما «ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا»، أو مواطنين «صاغرين» من الدرجة الثانية، ولعل هذا هو الإسلام الجديد الذى «هبت رياحه من طهران». غير أن «ملالى طهران» لايحكمون دولة قومية تعددت أديانها وأعراقها مثل السودان. وليت «ملالى» الخرطوم قد قرأوا شيئًا من حجة الإسلام الغزالى حول الغلاء، ففى قوله: «لوما قالت الخوارج على كافر لما قالت الغالية على إله».

وعلى كل فقد جاء الحديث عن الانفصال، فى البدء، فى إعلان الناصر؛ وبالرغم مما شاب ذلك الإعلان من النوازع الانتهازية لقادته التى تجلت فى اتفاق أولئك القادة مع قيادات الجبهة القومية فى مدينة فرانكفورت فى فبراير ١٩٩٢ الدكتور على الحاج (من وزراء النظام وزعماء الجبهة) والدكتور لام أكول بهدف قطع الطريق على جون قرنق إلا أنه كان يعبر عن تململ حقيقى فى صفوف «الحركة» أخذت بعض قواعد «الحركة» تتساءل: لماذا نستمر فى هذه الحرب إن كان الذى يدعو له النظام، كما دعت له الأحزاب الطائفية من قبل، هو تديين السياسة؟ ثم كيف يصدق غير المسلمين من أهل الجنوب

وأولئك إن كان النموذج العملى للدولة الدينية فى السودان هو ما رواه فى امامه النميرى، وما يرونه فى «ولاية الترابى»؟

إزاء تلك الهزات لم يكن أمام قيادة الحركة الشعبية إلا أن تميد حساباتها فى الموقف دون أن تتخلى عن خيارها الاستراتيجى (وحدة السودان فى ظل دستور علمانى) وكان ذلك فى اجتماع قيادات «الحركة» فى مدينة توريت بجنوب السودان فى الفترة ما بين السادس والثانى عشر من سبتمبر ١٩٩١. انعقد ذلك الاجتماع بعد بضع أسابيع من أحداث الناصر إلا أن الاعداد له كان قد تم قبل وقوع تلك الأحداث لمناقشة حدث آخر هام ذى أثر على وضع الحركة السياسية والعسكرية. سقوط نظام منقستو فى أديس أبابا فى مايو من ذلك العام. وقد كان لذلك الحدث انعكاسات على الوضع العسكرى والدبلوماسى للحركة بجانب المشكلات الإنسانية التى ترتبت على عودة اللاجئين الجنوبيين من منطقة قمبيلا الأثيوبية. والذين يقارب عددهم نصف المليون.

ورد الحديث حول مستقبل السودان فى الفقرة الثالثة من مقرارات اجتماع توريتبعد الموضوعين الأولين اللذين كانا. بالضرورة يمثلان الهاجس الأكبر للحركة، انقسام الناصر وتداعيات الموقف الأثيوبى الجديد. فى حين تناولت الفقرة الرابعة موقف الحركة من التجمع الديمقراطى. أشار بيان توريت فى الجزء الأول من فقرته الثالثة إلى كيف أن «الحركة» قد ظلت ملتزمة بالحل السلمى للنزاع السودانى من خلال الحوار ولهذا «دعت فى مارس ١٩٨٥ إلى عقد مؤتمر وطنى، ووقعت فى ١٩٨٦ اتفاق كوكادام الذى نادى بعقد مؤتمر قومى دستورى، وتوصلت فى عام ١٩٨٧ إلى اتفاق للسلام على نفس الوجه مع الأحزاب السودانية الأفريقية (SAP)، وفى عام ١٩٨٨ توجت كل ذلك بالدخول فى مفاوات السلام مرتين مع الطغمة العسكرية الحالية. ومضى البيان للقول: «بهذا الروح ستستمر «الحركة» فى السعى النشط من أجل حل سلمى للنزاع مع الحكومة الحالية ومع القوى السياسية الأخرى «أرادات الحركة بهذا السرد التاريخى، التأكيد على أن الاحتراب لم يحل دون جلوسها مع الأنظمة التى تعاقبت على السودان فى سبيل الوصول إلى حل سلمى.

ما الذى حال، إذن، دون وصول الأخوة ـ الأعداد إلى وفاق؟ على ذلك السؤال يجيب الجزء الثانى من الفقرة الثالثة من بيان توريت، «لقد جرب السودان نظامًا مركزيًا للحكم يقوم على افتراض إسلام كل القطر وعروبته مع خلق مناطق للحكم الذاتى فى الجنوب، وقد أثبت هذا النظام فشله ولهذا تأرجحت البلاد بين الحرب والسلام على مدى خمسة وعشرين من مجموع سنى عمر السودان المستقبل ستة وثلاثين عامًا». وعلى ضوء هذه الاعتبارات ترى «الحركة» أن أية مبادرات لوقف الحرب لابد أن تحدد بجلاء فى الخيارات التالية: «سودان ديمقراطى علمانى موحد، أو نظام كونفدرالى، أو تقرير المصير» وتأكيدًا لموقف «الحركة» الوطنى، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من القوى الوطنية الأخرى، ذكرت قيادة «الحركة» فى الفقرة الرابعة من بيانها: «تستمر الحركة والجيش الشعبى لتحرير السودان عضوًا فى «التجمع الوطنى الديمقراطى» وستعمل بنشاط وبكافة الأساليب والوسائل على تقوية «التجمع» كى يقوم بدوره» الكامل فى تحقيق السلام فى إطار سودان ديمقراطى علمانى موحد».

هذا ما قالع بيات توريت الذى ظن فيه البعض تراجعًا عن موقف استراتيجى مبدئى، ومن هؤلاء من لم يكلف النفس بقراءة البيان بل أخذ يبنى الأحكام على نصوص اختزلتها الصحف، كل واحدة بأسبابها. ولاشك فى أن القراءة الفاحصة للبيان تقود القارئى إلى ما ترمى له «الحركة» ليس فقط هو تأكيد موقفها الوحدوى، وإنما أيضا إرسال بعض إشارات شفرية لكل القوى السياسية فى الجنوب والشمال، فالحركة بتأييد موقفها حول «الوحدة تحت ظل دستور علمانى» تريد أن تقول لدعاة تديين السياسة إن كان هذا هو ما تريدون صنعه بالسودان الموحد، فلاشأن لنا بتلك الوحدة لأنها وحدة مستحيلة؟ فى ذات الوقت تقول لدعاة الانفصال بأن هناك خيارات أخرى أن تعذر قيام السودان الموحد تحت ظل دستور علمانى، أقل درجة من الانفصال، مثل الكونفدرالية؛ كما تقول لهم أن الانفصال أمر يحسمه الناس وهم يقررون مصيرهم بأنفسهم ولا تقضى فيه مجموعة متآمرة فى الناصر أو غيرها. وتعلم قيادة الحركة بأن استنكار مجموعة الناصر لطرح مبدأ تقرير المصير بدلا من اعلان الانفصال الفورى من جانب نخبة جنوبية سيدو غربيًا،

لأن تلك المجموعة تزعم بأنها جاءت لرفعراية الديمقراطية ولهذا فهى لا تستطيع أن تحرم جمهرة الناس من أعلى مراتب الممارسة الديمقراطية، حق تقرير المصير. ولا ريب فى أن هناك اعتبارًا سياسيًا هامًا آخر حمل «الحركةش على أن لا تتحدث عن «انفصال الجنوب» فمثل هذا الحديث كان لابد أن يثير تساؤلاً عند أولئك الذين حملوا السلاح بجانب الجنوبيين فى «الحركة الشعبية» مثل أبناء النوبة والانقسنا، سيتساءلون أو لأجل تحرير الجنوب حملنا السلاح؟.

وعلنا نضيف هنا حقيقتين لا يكتمل الحديث بدونهما؛ الأولى تتعلق بأهل الجنوب والثانية بأهل الشمال. وحول الأولى نقول بان نوازع الانفصال، بالرغم من مثابرة قرنق على توجهه الوحدوى، فما زالت تعتمل فى نفوس بعض مثقفى الجنوب، وإن كانت فترة السنوات العشر التى أعقبت اتفاق اديس أبابا حدت كثيرًا من هذه النوازع بسبب السلام الذى ساد المنطقة، والتفاعل الذى وقع بين مثقفى الشمال ومثقفى الجنوب فى العمل الوطنى العام، إلا أن نكوص النميرى عن ذلك الاتفاق وصمت قاده نظامه فى ذلك التراجع بل تآمرهم معه أوقد مشاعر الحنق عند بعض الجنوبيين بصورة أكثر ضراوة، كا عرف الجنوب أيضا نمطًا من السياسيين يتقدون أدنى عناصر الأمانة الفكرية. ففى سبيل المال والوجاهة لا يتردد الواحد منهم عن بيع ثدى مرضعته، فى ذات الوقت أخذ السودان يشهد فى العهد «الجبهوى» الراهن نمطًا من الحكام فى الشمال لا يتردد عن تمزيق أوصال السودان فى سبيل البقاء فى الحكم إذ لم يعرف السودان، منذ الاستقلال، حكومة واحدة سعت لأن تمالئ دعاة الانفصال فى سبيل البقاء فى الحكم، وإن عرف من نادى بفصل الجنوب إيمانًا منه بأن هذا هوالأجدى لاستقرار السودان مثل الأستاذ حسن محجوب، فالذى يشهده السودان اليوم هو، فى حقيقته، حلف انتهازى غير مقدس بين نظام حاكم لا يفكر أبعد من مواطئ قدميه ولايملك شجاعة حسن محجوب فى الدعوة لما يراه، وبين مجموعات من مثقفى الجنوب (فى الشمال والجنوب» لا يمانع الواحد منهم فى التكسب من دماء إخوته.

وعلى أى فإن أهم الإشارات التى أرسلها بيان توريت هى تلك التى وجهت إلى القوى السياسية فى الشمال والتى ينتظمها «التجمع الديموقراطى»؛ تلك الإشارة تقول: إن كنتم تريدون حقًا وحدة السودان فما هو رأيكم حول تديين السياسة؟ بهذا القول تقدمت الحركة بالمؤتمر الدستورى خطوة بل خطوات. ولا شك فى أن توجيه هذا السؤال فى هذه المرحلة عمل جيد لأنه يضع ساسة الشمال أمام مسئولياتهم التاريخية، فما أضر بالسياسة إلا استمراء الساسة للخيارات الرخوة التى لا تكلف شيئًا، فيبدو الواحد منهم وكأنه يؤيد الشىء وضد الشىء فى ذات اللحظة، فإن كان أولئك الساسة راغبين حقًا فى وحدة السودان على أساس المواطنة فما الذى هم صانعون بتلك الفئة الباغية (وإن حسبت نفسها فرقة ناجية) التى أدخلت على الناس الأذى وهو تلزمهم بما يشق عليهم تحمله؟ هذا سؤال بوجه لكل سودانى لا يرى فى غلواء حكام السودان نسبًا باسلام أهله، لأن الادعاء بأن ذلك الهوس هو تعبير عن شعور دينى ينبض به وجدان الشعب كذب وافتئات؛ فما أزعج العسكر الجبهويين إلى القهر فى الشمال غير نفور الناس منهم رغم كل ما تلفعهم بالدين. وإن كان المراد هو أن تحارب «الحركة» بجيشها لتحرير الجنوب والشمال فما هو الثمن الذى سيتقاضاه هذا الجيش «الانكشارى» وهو الذى أنكر عليه بعض أهل الشمال الحق فى أن يتحدث عن «التحرير» تحرير السودان من منو؟ (أى ممن؟) ذلك كان هو السؤال الاستنكارى الذى كان يوجهه بعض أهل الشمال كلما ورد الحديث عن «الحركة الشعبية لتحرير السودان».

وإن كان هناك من بين قادة السودان الشمالى من لم يزل يؤمن بأن الدولة الدينية قدر ومصير، فما أخلق هؤلاء القادة بالبمضى بهذه الأطروحة إلى نهاياتها المنطقية، ومن بينها قبولهم تمزق السودان الذى عرفناه، وهو تمزق لايقف عند الجنوب، أو فرض التوحيد بالقسروالجهاد ضد كفار السودان ومشركيه كما يفعل نظام البشير، وعن الخيارين لا نرى بديلا ثالثًا، ويقيننا أن أهل السودان فى الشمال من دعاة الفصل بين الدين والسياسة لنيصدقوا بعد اليوم زعيم دينى يقول بأنه سيأخذ بهم إلى تلك الدولة فى غير طريق، فكفاهم تجربة الهوس الدينى فى عام ١٩٦٥. وتجربة الامامة الأسطورية فى عام ١٩٨٤،

وتجربة الحكم الديجورى الراهن. لقد ظللنا نجعل من بلادنا مختبرًا لكل التجارب الخائبة. الديمقراطية الزائفة فى منتصف الستينيات وأواخر الثمانينيات، والديموقراطية الشعبية المدمرة فى أول السبعينات، والديموقراطية الجديدة التى جئنا بها فى مايو فكانت أكثر زيفًا وليست أقل تدميرًا من سابقتيها، والحكم الامامى المتخلف الذى أذاق الناس المسغبة فى منتصف الثمانينيات حتى تهروزوا من الجوع وأضعت نوقهم وخرافهم هراشف، ثم الهولاكوية الترابية التى لما تزل تعمل فى الناس تقتيلا وتوسعهم ايذاء دون أن تبالى بالمذام. كل واحدة من تلك التجارب جاءت بها نخبة تقول لشعب السودان: «سنقودك، على مراعفك، إلى جنان الأرض أو فراديس السماء»؛ أولا يكفى كل هذا.

الاعتماد على الذات... الشعار السليم، والاقتراب الخاطئ

الاعتماد على الذات هو أول شعار اقتصادى رفعه النظام بحيث أصبحت صيحة المعركة الاقتصادية هى: «نأكل مما نزرع، ونلبس مما نصنع» محل تندر سخيف أصبح هذا الشعار عند خصوم النظام، ولا نصف التندر بالسخف إلا لأن الاعتماد على الذات هو أساس التنمية المستطردة (Sustainablc development) بل هو السبيل الأوحد لإنهاء التبعية الاقتصادية؛ ثم إن الدعوة للاعتماد على الذات هى قطب الوحى فى الخطة الاقتصادية القارية الموجهة، خطة لاغوس. لهذا فإن الاستهزاء بتلك الأطروحة يكشف عن فقدان كامل للجدية فى الاقتراب من القضايا المصيرية، وكم هو حرى بالناقدين أن يتناولوا بالتشريح ما صنعه النظام لتحقيق هذا الهدف السامى، فإن أصاب فله ثواب على ما أصاب فيه، وإن اخفق فعليه وزر إخفاقه.

وفى البداية نقول بأن الاقتصاد لايعمل فى فراغ وإنما فى فضاء سياسى واجتماعى محلى محدد، وفى أكثر من إطار خارجي، فعلى الصعيد المحلى لا سبيل لازدهار الاقتصاد إن لم تتوفر للناس الطمأنينة على أنفسهم وأموالهم. وقد أشرنا من قبل إلى قدرة الأنظمة العسكرية فى السودان على الإنجاز الحسى بسبب من توحد الإرادة السياسية وبالتالى سرعة اتخاذ القرار، وبصرف النظر عن الآثار المعنوية المدمرة التى قد

تتبع بعض قراراتها، إلا أن النظام العسكرى الذى يحكم السودان اليوم يختلف فى طبيعته عن الأنظمة التى سبقته؛ فهناك ثمة اختلاف جوهرى بين الأنظمة الاستبدادية (aurhoritatuian) التى عرفها السودان من قبل، والأنظمة القهرية الشمولية (repressive totalitarian) التى نحسب نظام الحكم الراهن فى السودان واحدًا منها. فمن خصائص هذه الأنظمة السعى إلى قولبة كل وجوه الحياة على نسق واحد ووفق نظرة واحدة، هى نظرة النظام المسيطرعلى الحكم. هذا المنحى، بطبيعته، يقول إلى العنف لأن تدخل الدولة بقراراتها فى أدق خصوصيات حياة الإنسان يقابل دومًا بردود فعل أدناها هو الامتعاض من القرارات وعادم التجاوب معها، لهذا يلجأ النظام الشمولى إلى الكبت والقمع الردعى مما يجعل من القمع إجراء ملازمًا لكل قرارات النظام، سياسة كانت أو اقتصادية أو اجتماعية، طالما تحسب أن هناك معارضة لها أو عدم رضا بها، بدلا من أن يكون العنف هو الحل أو الإجراء الأخير (measure of last resort) كما تفعل الأنظمة الاستبدادية.

أما على مستوى الخارجى فقد أدت سياسات النظام ذات المنحى الرسولى (Messianic) حتى نحو أكثر الدول العربية قربى بالسودان بكل ما صحبها من وغلان فى أمور تلك الدول، إلى عزلة كاملة للنظام فى محيطه الاقتصادى الطبعى، كما أدت عنجهيته تجاه «قوى الاستكبار» (النعت الذى يطلقه النظام على الدول الغربية التى ظلت تلعب دورًا هامًا فى بناء السودان منذ الإستقلال وعبر كل العهود) إلى ردود فعل أدت، هى الأخرى، إلى عزلة النظام الكاملة فى سوق المال، ولعل إدراك النظام للنتائج المترتبة على تلك العزلة، رغم كل دعاواه عن قدرته على الوقوف على قدميه دون حاجة لإخوته العرب أو لـ «قوى الاستكبار» هى التى ساقته للمخاتلة فى تعامله مع العالم الخارجى تمامًا كاستمرائه الكذب مع أهله فى الداخل.

بدأ النظام، بالرغم من سلامة أطروحته الاقتصادية، باتخاذ إجراءات اقتصادية عنيفة منفرة لم يرد منها غير الردع والأمثولة، شأن كل إجراءاته القهرية الأخرى. من

ذلك التهجم بأسلوب احتياطى على المتاجر فى بداية عهد النظام، والاستيلاء على البضائع دون تعويض لأصحابها أو قسر أصحابها على بيعها دون اعتبار لتكلفتها. تلك الإجراءات لم تكن إجراءات اقتصادية أريد بها محاربة استبداد التجار بحبس البضائع وإنما قصد منها فى الأساس إرسال اشارتين؛ الأولى لعامة الناس تبين أن النظام جاد فى محاربة الضائقة المعيشية وتوحى لهم بأن التجار ـ لا السياسات ـ هم سبب تلك الضائقة، أما الإشارة الثانية فقد كانت موجهة للتجار الذين ظلوا يلعبون دورًا هامًا فى دعم الحكومات وتقويضها، دعمها بالمال وتقويضها باتخاذ مسالك غير معافاة تؤدى لتخريب السياسات الاقتصادية مثل التهريب وإخفاء السلع. ومع إدراك المرء لأن هناك طائفة من التجار المسحتين والمطففين الذين يستحقون الجزاء الحساب فى هذه الدنيا قبل أن تهوى بهم أعمالهم فى النار خمسين خريفًا فى الآخرة، إلا أن الذى ينعيه المرء على إجراءات النظام هو طابعها الانتقائى؛ فأغلب الذين امتدت لهم يد البطش كانوا ممن عرفوا بمناصرة الأحزاب فى الماضى. كان هذا أيضا هو أسلوب النظام فى محاربة المضاربة فى العملات الأجنبية عندما أصدر أحكامًا بالاعدام على ثلاثة من المواطنين، (مجدى محجوب، ومساعد الطيار القبطى جرجس بسطس، والجنوبى أركانجلو اقاداو). ولا أشك فى أن انتقاء هؤلاء الثالثة لملاقاة ذلك المصير المحزن ما كان إلا لوضع أسرهم الاجتماعى، أو لأصولهم العرقية، أو لانتمائهم الدينى، تأكيدًا لعزم النظام على كسر كل الحوافز الاجتماعية والدينية والعرقية؛ وليس أدل على ذلك من أن تلك القرارات لم تعالج مثل أية إجراءات عادية لتطبيق القانون بل ظل يتابعها حتى مرحلة التنفيذ عضو من أعضاء المجلس العسكرى الحاكم (إبراهيم شمس الدين» قيل إنه كان من أكثر أخوته تشددًا فى تنفيذ حكم الإعدام، خاصة على من أسماهم «أبناء الأسر». ولا عجب فى أن تشوب السادية وجدان من هو ظنين أصل ومجهول منبت، العجب هو أن لا تبالى دولة بحالها بمن فيها من قيادات سياسية وعسكرية ودينية بأن يقرر فى مصائر الناس خليطو حقود.

لا يقف الأمر عند هذا، هناك ما هو أدهى؛ فلو كان النظام الذى ذهب به الطهر والحرص على محاربة المضاربة بالمال إلى حد قتل النفس «لفساد فى الأرض» (نقولها

بحثًا لهم عن المخارج الشرعية التى تبرر حكمهم الغالط) صادقًا فى دعواه، لاتجه أول ما اتجه إلى الذين جعلوا من المضاربة فنًا (an art form) أعجز الحاكمين، واحد من هؤلاء لا يمت للجبهة الإسلامية بسبب إلا أن اسمه، بفضل ما أغدق على «الجبهة» أصبح فى هذا العهد «رجل البر والإحسان» أما الثانى فجبهوى معروف قبض عليه فى مطار القاهرة وهو يحمل بضعة ملايين من الدولارات، وما استنفذه من القانون المصرى إلا وساطات حكومة الخرطوم. كان على النظام أيضًا، لو كان صادقًا، أى يتجه إلى الجبهة التى جعلت *من المضاربة بالمال عملا مؤسسًا مثل المصارف «الإسلاموربوية» التى ظلت على مدى عقد* كامل من الزمان تتاجر فى مدخرات المغتربين، ولأجل هذا خلقت لهذا نوافذ للتعامل بالعملة المحلية، أو منظمات الدعوة الإسلامية التى تتم أغلب عملياتها التحويلية لمال الإغاثة خارج القنوات المصرفية الرسمية، ويزيد من العجب أن النظام الذى احتسب مضاربة الأفراد فى النقود الأجنبية جرمًا يوجب الإعدام عاد، بعد عام ونصف العام، إلى تحرير سوق المال دون أن يحس واحد من رجاله بأن الاعتبارات الإنسانية، إن لم يكن مبادئ العدالة والإنصاف تقضى بأن يبدى بعض مشاعر التأسى على قراره الغلوظ ضد ثلاثة من المواطنين.

لم يكن العنف وحده هو طابع الإجراءات الاقتصادية والتنموية التى اتخذها النظام بهدف تنفيذ سياساته، هناك أيضا التخبط أو التفسير المغلوط للأشياء. من تلك الإجراءات نقف عند تلك التى قررها النظام بشأن العملة وإنتاج القمح، وكلها إجراءات لها ما يبررها إلا أن الاقتراب من معالجتها كان ممعنًا فى الخطأ. بادر النظام، مثلا، بتبديل العملة السودانية فى عملية مباغتة وصحب ذلك التبديل قرار باحتجاز نسبة مئوية معينة من أموال المودعين وإلزامهم بالتعامل بالصحكوك فى العمليات الكبرى، الإجراء الأول شبيه بالادخار الإجبارى، وهو إجراء ضرورى للحد من معدلات التضخم والتحكم الأفضل فى الكتلة النقدية، وإليه ذهبت دول كثيرة فى عالمنا الأفريقى مثل يوغندا وغانا. إلا أن محافظ بنك السودان «الجبهوى» الشيخ سيد أحمد أبى ألا أن يقحم الإسلام فى مثل هذا الإجراء المالى المتعارف ، ففى حديث له لإحدى الصحف ذكر بأن

نجاح السياسة المالية الجديد يؤكد زيادة الثقة فى النظام المصرفى بعد تطبيق التوجيهات الإسلامية وإلغاء كل مظاهر النظام الربوى» ونقطع بأن «الأخوان» ما لجأوا إلى النظام اللا ربوى المزعوم المرابحة إلا شهوة فى كسبه إذا يبلغ الكسب منه أضعافًا مضاعفة لسعر الفائدة الذى تفرضه البنوك، ونقطع بأن الرئيس اليوغندى موسوفينى الذى سبق السودان إلى مثل هذا القرار لم يستجد فى اتخاذ قراره ذلك بمفتى المسلمين فى يوغندا وإنما استعان فيه بمديرى وخبراء النقد والذين شاءت الصدف أن يكون من بينهم بعض بنى جلدتنا (السيد الطيب حسب الرسول والدكتور الوليد محمد طه) ولا يخالجنى شك بأن «الكتاب المنير» الذى استهدى به هذين الرجلين هو مجموعة أفكار البرفسور ملتون فريدمان لا آيات الربا فى الكتاب الكريم، لماذا هذا التزيد؟ وعلى من هذا الكتاب؟

وحول إنتاج القمح ارتكب النظام خطًا فاحشًا هو أقرب إلى رد الفعل منه إلى الفعل المدروس. وكما أوردنا من قبل فإن ما ينفقه السودان فى إنتاج القمح وفى استيراده لسد الفجوة فى الاستهلاك أمر لا يبرر بسبب ما يكلفه من رهق لغالبية أهل السودان الذين لا يستطعمون القمح من أجل إرضاء ذوق قلة يتزايد استهلاكها له فى المدن؛ ولو ذهب النظام إلى قسر أهل السودان على العودة للذرة كغذاء أساسى ـ كما كان عليه الحال قبل ربع قرن من الزمان ـ وخفض استخدام القمح بحيث لا يتجاوز استهلاكه المنتوج المحلى منه فى المناطق المؤهلة طبعيًا لزراعته (شمال السودان) بجانب العون الغذائى السلعى الذى لا يجيىء كبديل لسلع أخرى، لكان أكثر منطقية مع توجهاته ودعاواه.

لم يفعل النظام هذا بل ذهب إلى التوسع فى زراعة القمح فى المناطق المروية على حساب القطن والفول بزيادة الرقعة المزروعة قمحًا ثلاثة أضعاف، وحسب ذلك فتحًا مبينًا. ذلك الفتح المبين كاد أن يقدم عليه وزير الزراعة الأسبق وديع حبشى عندما سعى لتوسيع الرقعة المزروعة قمحًا إلى نصف مليون فدان بهدف تنويع الإنتاج وتحقيق الاكتفاء الذاتى، إلا أنه عاد وراجع موقفه الذى لم يؤيده عليه أغلب الزراعيين ورجالات الرى، ليس فقط للتكلفة العالية لإنتاج هذا القمح وتدنى متوسط انتاجه لأسباب موضوعية،

وإنما أيضًا لأن كل التجارب الميدانية والتحليلات الاقتصادية اثبتت أن القطن والفول هما أكثر المحصولات الزراعية عائدًا فى منطقة الجزيرة من بين كل البدائل المقترحة بما فيها القمح مثل هذه الأمور يقررها دومًا الفنيون الزراعيون والاقتصاديون عبر دراسات لتكلفة الإنتاج، واحتمالات التسويق، وتجارب ميدانية للعينات النوعية، لا عبر أمر عسكرى أو مهرجان سياسى.

وعلى أى فقد ارتفع النظام بالمساحة المزروعة قمحًا فى أرض الجزيرة لكيما تنتج ستمائة وخمسين ألف طنًا بدلا مما كانت تنتجه، وهو أقل من نصف هذه الكمية. وقد أدت هذه الزيادة فى انتاج القمح إلى انخفاض إنتاج القطن (عماد الاقتصاد السودانى) بنسبة أكثر من ٥٠٪، وإلى انخفاض انتاج الفول تزيد على ٦٠٪ وكان واضحًا أن النظام لم يتخذ قراره ذلك إلا بهدف المباهاة والتحدى الغرير معلنًا للناس ما أسماه «تمزيق فاتورة القمح» بحسبان أن فاتورة القمح هى فقط ثمن الحنطة التى كانيبتاعها السودان. بيد أن لهذا القمح «الذاتى أيضا فاتورة خارجية لم تمزق، تلك الفاتورة هى ثمن الزراعات والحاصدات والوقود مما يزرع به ويحصد قمح الجزيرة باعتباره المحصول الوحيد فيها الذى يعتمد اعتمادًا كليًا على الميكنة فى كل مراحل انتاجه، ونبدى بأن الحكومات الرشيدة لاتتصرف أبدًا بمنطق الجدعنة والفتوة خاصة فى أمور الاقتصاد الذى نكرر بأنه علم حصر وحساب.

ومن نماذج هذه «الجدعنة» أيضًا قرار النظام بتعلية خزان الرصيرص بالنيل الأزرق وشق قناة الرهد بـ «العون الذاتى» وقد قدرت الدراسات تكلفة المشروع الأول بمبلغ خمسمائة مليون دولار (بأرقام عام ١٩٨٧) على ضوء دراسة مبدئية أعدتها شركة الاكساندر جيب. دعا وزير الرى «الأخوانى» خبراء الرى والزراعة لينبئهم بقراره العظيم ببدء العمل فى هذا المشروع اعتمادًا على القدرات السودانية اليدوية، ودون حاجة لأية دراسة للجدوى لأن تلك الدراسات، حسب قوله «تعد لإقناع المولين مثل البنك الدولى ونحن لسنا فى حاجة لذلك التمويل» كان هذا هو مدى فهم المهندس «الأخوانى» لدراسات

الجدوى، لم يعن للرجل أن تلك الدراسات تعد، فى البداية، لإقناع المنتفع نفسه بالجدوى الاقتصادية من مشروعه، إذ ربما كانت هناك بدائل أفضل لذلك المشروع (أى بدائل أقل تكلفة من الناحية المادية أو البيئية). وعلى كل فلا يساورنا شك فى أن هذا المهندس الخرافى ما زال يعيش فى عهد سيد مأرب وإلا فلما ظن بأن مشروعًا مائيًا بهذا الحجم يمكن أن ينفذ بالأيدى على طريقة «هيلا هوب» حتى وإن تخللها التهليل والتكبير.

هذه بعض نماذج من الإجراءات *«التصحيحية» فما الذى اتخذ «النظام الجبهوى»* من برامج متكاملة لتنفيذ سياساه التى نعترف بحكمة بعضها من الناحية النظرية؟ بدأ النظام بما أسماه برنامج الإنقاذ الثلاثى فى عام ١٩٩٠ الذى كان يفترض أن يقود السودان إلى بر الأمان فى منتصف عام ١٩٩٣. وقد ذكر وزير المالية، فى تقديمه لميزانية الدولة التى تزامن إعدادها مع إعلان ذلك البرنامج، بأن تلك الموازنة ستحقق فائضًا قدره ٤٠٠ مليون جنيه، ولكن ما أن انتهى العام حتى شهدت الميزانية عجزًا بلغ ٦٩١ مليونًا من الجنيهات، أى إن المفارقة الحسابية فى عد «الإنقاذيين» قد تجاوزت البليون جنيه خلال عام واحد. وليس هذا فى حد ذاته يثير الدهشة، الذى يثيرها هو التخطيط فى السياسات التى تمس كليات الاقتصادى، فعقب أشهرثلاثة فقط من إعلان البرنامج الإنقاذى أصدر وزير المالية قرارات هامة قصمت ظهر البرنامج؛ من تلك الإجراءات تخفيض قيمة الجنيه السودانى مقابل الدولار بنسبة ٢٣٣٪ (للسعر التشجيعى) و ١٤٥,٩٪ (للسعر الرسمى) مع إنشاء سوق لتجنيب العملات الحرة بالسماح للمصدرين بالاحتفاظ بجزء من حصيلة بيع صادراتهم بالعملات الحرة بنسبة ٥٠ إلى ٦٠ بالمائية (ونعيد للذاكرة بأن هذا القرار اتخد بعد مضى وقت قصير من إعدام ثلاثة مواطنين فى التعامل بالدولار واحد منهم طيار يفترض أن تكون بحوزته بضعة آلاف من الدولارات بحكم تنقله بين عاصمتنا السنية وعواصم العالم التى تتعامل بعملات عديدة ليس من بينها قطعًا الجنيه السودانى).

إن نجاح أية سياسة اقتصادية يتوقف، فى الأساس، على ثبات تلك السياسة، ولكنا نرى هنا تضاربًا فى السياسات، ليس بين عام وعام وإنما فى غضون عام واحد. توافق

ذلك البرنامج أيضًا مع مؤتمرات أعد لها النظام لتخرج على الناس بهطة استراتيجية شاملة فى نهاية عام ١٩٩١، مؤتمر الاستراتيجية الشاملة أسموه. عقب ذلك المؤتمر، الذى تفرعت عنه اثنتان وخمسون لجنة، اجتماعاته على مدى تسعة أشهر وانتهى به الأمر إلى إقرار برنامج عشرى (١٩٩٢ ـ ٢٠٠٢) يتطلب تنفيذ مبلغ ٧٠٠٠ مليون جنيه، ولا غرابة فى أن ينهج النظام هذا السبيل فقد سبقته إليه كل الأنظمة الحاكمة فى السودان منذ الستينيات (الخطة العشرية ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠؛ الخطة الخمسية ١٩٧٠ ـ ١٩٧٥؛ الخطة السداسية ١٩٨١ ـ ١٩٨٦؛ البرنامج الرباعى ١٩٨٧ ـ ١٩٩١) إلا أن الأهم هو مدى توافق التطلعات التنموية مع الواقع السياسى والاقتصادى فى الداخل والخارج، أى مدى الطاقة الاستيعابية فى الداخل، واستقرار النظام السياسى، وحجم التجارب الخارجى.

مهما يكن من أمر، فبالرغم من أهداف برنامج الإنقاذ الثلاثى قصير المدى، وبالرغم من موشرات الخطة الاستراتيجية بعيدة المدى، أقدم النظام، وبرنامجه الثلاثى لما يكمل نصف عمره بعد، إلى تبديل جذرى فى السياسات الكلية للاقتصاد بإجراءات لتحرير الاقتصاد السودانى بهدف تحويله من اقتصاد تحكمى (command economies) إلى اقتصاد سوف حر. شملت الإجراءات الجديدة: تعويم العملة، تحرير الأسعار فى مستويات التصنيع والإنتاج (مع الابقاء على حد أدنى من أسعار التوزيع تفك تدريجيًا عند توفر السلع) إلغاء رخص الاستيراد ما عدا خمس عشرة سلعة، إلغاء سياسة تجنيب عائد الصادر وإلزام المصدرين ببيع العملات الحرة للبنوك التجارية لكيما تودعها حسب القواعد المصرفية، المضى فى سياسة الخصخصة.

«شرع الله» أم شرع الشيخ عبد الشكور:

ونبدى أن جميع هذه الإجراءات كانت، فى كلياتها وجزئياتها، تطبيقا لوصفه صندوق النقد الدولى الذى اتخذ قرارًا فى عام ١٩٩٠ باعتبار السودان بلدًا غير متعاون (والتعبير هو إشارة مغلقة لإيقاف نشاط الصندوق فى البلد المعين) وقد يفيد أن نضيف هنا إلى أن عدم رضاء الصندوق على السياسات المالية السودانية لم يبدأ بنظام الحكم العسكرى

«الجبهوى» بل يعود إلى عام ١٩٨٦ عندما قرر الصندوق ايقاف أى دعم جديد للسودان حتى تقوم حكومته بإجراء الإصلاحات الهيكلية المطلوبة وسداد متأخرات الديون المستحقة عليه والتى بلغت ١,٦ بليون دولار.

ومن الواضح أن تلك الإجراءات لم تتخذ إلا بأمل إقناع الصندوق وحمله على منح السودان شهادة صحية، إن لم يكن «شهادة حسن سير وسلوك» تفتح الأبواب للأنسياب *المالى من «قوى الاستكبار» وقد كان وزير المالية عبد الرحيم حمدى أمينًا* مع نفسه عندما أعلن عن حرص الحكومة على تنمية علاقتها مع صندوق النقد الولى باتخاذها تلك الإجراءات وجدها فى تنفيذها. لم يكن هذا هو شأن الدكتور الترابى الذى صرح بعد بضعة أشهر من إعلان تلك الإجراءات بأن السودان بقوته الإسلامية استطاع أنيحرر اقتصاده من كل شىء إذ عوم العمله وخفض الأسعار»، تشابه البقر على الدكتور فتلك القرارات لا شأن لها بالإسلام كما ينهجه «الجبهويون» الذى يحسبون أن كل المؤسسات والمناهج الاقتصادية المستحدثة غربية كانت أو شرقية. إنما هى «جاهلية» جديدة. وفى هذا يتخذون موقفًا نقيضًا لمسلمين آخرين يقولون بأن كل ما حقق نفعًا للناس من المناهج الحديثة، بغض النظر عن منشئها بل تعارضها مع التجارب التاريخية الإسلامية، هو من الإسلام. ونقطع بأن وزير المالية حمدى قد اتخذ إجراءاته تلك اقتداء بمذهب «الشيخ» عبد الشكور شعلان رئيس إدارة الشرق الأوسط بصندوق النقد الدولى لا استنادًا على ماجاء به فى كتاب المال للقاسم بن سلام أو اهتداء بكتاب الخراج لأبى الفرج بن رجب الحنبلى، أو أن شئنا التحنف فبكتاب الخراج لأبى يوسف مرة أخرى نسأل لماذا هذا التزيد؟ وعلى من هذا التكذب؟

تلك الخطوة الجسورة التى خطاها حمدى هى، من الناحية النظرية، السبيل الوحيد لاستنقاذ السودان من ضائقاته الاقتصادية على المدى الطويل، وقد عجزت الأنظمة المتعاقبة عن اتخاذ تلك الخطوة أما للغلو السياسى باطلاق شعارات مثل شعار «لن يحكمنا البنك الدولى» الذى جوبهت به مقترحات وزير المالية عوض عبد المجيد فى نظام أبريل ١٩٨٥، أو عجز الحكومة الحزبية المؤتلفة فى فترة الديمقراطية الثالثة إزاء ضغوط

النقابات و «الجبهة القومية الإسلامية» التى كانت تردد نفس الشعار ومع ذلك لم تتردد فى اتخاذ قرارات أكثر قسوة فى عهد حكومة منتخبة. إلا أن تلك الإجراءات القاسية، لكيما تنجح، لابد لها من أن تأخذ فى الاعتبار نتائج معينة قد تترتب على تنفيذها على المدى القصير، كما لا بد لنجاحها من مقومات أساسية. فمع صحة الافتراض بأن قوى السوق هى خير من يحدد أولويات الإنتاج ويوفر الرقابة على جودة السلع بحكم التنافس، ومع صحة الأفتراض بأن تحرير الأسعار بدلا من تقييدها على ضوء اعتبارات سياسية واجتماعية لا تقيم وزنًا لاقتصاديات الإنتاج والتوزيع هوو أنجح الوسائل لتوزيع الموارد توزيعًا أفضل، إلا أن الهدف الأساسى من تلك الإجراءات يجب أن يكون دومًا هو رعاية المصالح الأساسية المشروعة للمنتج والمستهلك، لا التطبيق الحرفى لنظريات قد تقود إلى ايذاء المستهلك لمصلحة المنتج أو وسطائه. وهذه نتيجة قد يقود إليها التطبيق الحرفى للنظريات لأنها لاتأخذ فى الاعتبار طبيعة السوق السودانى الذى يفتقد، بسبب الاختلالات العديدة فى الاقتصاد السودانى ونموه غير المعافى، واحدًا من أهم العناصر نجاح آليات السوق فى توجيه المواد توجيهًا سليمًا، فحيثما نجحت اقتصاديات السوق كان هناك عدد كبير من المنتجين للسلع المتنافسة مما يتيح فرص الاختيار للمستهلكين حسب دخولهم وقدراتهم الشرائية، إلا أن هذا ليس هو الوضع فى السودان، ففى السودان قلة من المنتجين للسلع يتحكمون، بالتآمر، فى العرض وبالتالى فى الأسعار، لهذا فإن الإلغاء المطلق للرقابة على الأسعار، قبل معالجة هذا الخلل، لا يفيد إلا تلك القلة على المدى القصير والمتوسط، باعتبار أن الحل النهائى، على المدى البعيد يكمن فى الوفرة المتزايدة للسلع عبر مضاعفة الإنتاج.

لهذا فلا غروى أن تزايد تأوه الناس وتكاثر أنينهم من الغلاء، وما عرف شعب السودان فى الماضى بأنه شعب أنان فى قضايا المأكل والشرب. وقد قاد تحرير الأسعار وما تبعه من إلغاء لدعم السلع والخدمات بمعدلات لا تتوافق مع معدلات زيادة الدخول إلى هبات شعبية تلقائية فى الأحياء، وتظاهرات فى مواقع تجمع الطلاب، ثار الناس لارتفاع سعر الخبز بأكثر من الضعف (من ٥٠ إلى ١٢٥ قرشًا للرغيف الواحد) مع

تخفيض وزنه، بالرغم من ذلك الآنيني تصاعد سعر الرغيف إلى السبعة جنيهات ونصف (أى سبعة أضعاف) كما أصبح ثمن طبق الفول ثلاثين جنيهًا، وعلى صعيد الخدمات أصبحت قيمة السرير فى عنبر عام بالمستشفيات الحكومية خمسين جنيهًا، فأنى لأدنى واحد من أهل الدخول، دعك من المدفعين الايفاء باحتياجاته الأساسية إن كان الحد للأجور هو ألف وخمسمائة جنيه فى الشهر ينفق منها على مأكله ومشربه وسكنه وترحاله وعلاجه وتعليم أنجاله.

لم يكن النظام الذى أعلن فى أولى بياناته هدفًا اقتصاديًا واحدًا هو حل ضائقة ا لمعيشة على جهل بالشدة وسوء الحال اللذين أولجت فيهما الناس تلك السياسات، ففى تصريح غريب لوزير المالية ذكر الوزير أنه كغيرة من الناس ما زال لا يملك تفسيرًا أمام ظاهرة تكيف المواطنى السودانيين المحيرة مع تكلفة المعيشة المرتفعة فى السودان، وإلى مثل هذا الرأى الغريب ذهب مسؤل آخر هو عضو المجلس العسكرى ووزير الصحة العميد طيار فيصل مدنى عندما قال، «شعورى أى سودانى آخر يجد نفسه عاجزًا بسبب نقص الدواء وغلاء المعيشة ومع غرابة مثل هذا التصريح من الوزيرين إلا أنا نعترف لهما بالصدق مع النفس.

بيد أن هذا الرأى ليس هو رأى غيرهما من الرفاق، أذكر، فى هذا المقام، حديثًا مع الفريق عمر البشير فى كمبالا فى شهر مايو ١٩٩٢، التقيت الرجل لحديث حول آفاق السلام، وكان على ثقة كاملة من أن أهل السودان يعيشون فى خير ونعيم، ولم يبق لإدامة هذه النعمة عليهم إلا أن تضع الحرب أوزارها، الخير والنعيم افاءهما الله على أهل السودان، فى رأى رئيسهم، ليسا هما رغد العيش واتساع الرزق؛ فرئيس النظام أذكى من أن يوهم النفس بهذا، فالغلام العر يدرك بأن أهل السودان ليسوا بقوم رغد، إلا أن «الرئيس» كان على وثاقة من أن أهل السودان قد قبلوا بكل ما فرضته عليهم الإجراءات الاقتصادية من معاناة لأن النظام قد جاء لهم بـ «شرع الله» وفى سبيل «شرع الله» ذلك يسترغد الناس الضنك وينعمون بالشظاف. ونقول مرة أخرى، بأن لا حد لقدرة المرء على

مخادعة النفس لأن أهل السودان هؤلاء هم النساء اللاتى خرجن يجأرن بالشكوى فى الطرقات، وهم الطلاب ـ تيرمومتر الشعور العام فى كل العهود ـ الذين احتشدت بهم الطرقات فى أم درمان والخرطوم ينعون ارتفاع سعر الرغيف، وهم الرجال الذين ازم الدهر عليهم واشتدت صروفه فاخذوا يتكففون القادرين من الناس ويستعطونهم، فما الذى بقى لمن عدم المال وصفر بيته من المتاع؟

وعلنى اتطوع بالإجابة على سؤال وزير المالية عن «تكيف السودانيين المحير مع تكلفة المعيشة المرتفعة» لن أتحدث عن العمل الموازى الذى يلجأ إليه الكثيرون لتحسين دخولهم. ولن أتحدث عن الفساد كمصدر اضافى للكسب الذى يمكن المرء من تحقيق الدخل المعيشى الضرورى (Living wage) فهذه حقائق يعرفها القاصى والدانى، وإنما أحيل للوزير المتسائل إلى حكيم قد يجد فى اسفاره العظيمة ما يجيب على السؤال المؤرق، ذلكم هو شيخ المعرة الذى ضر بصره ولم تعم بصيرته؛ فما أجبر الناس على مقاساة العنت والصبر على شدته فى هذا العهد الأقشف إلا ماهو أقسى منه؛ القهر الذى أقمع الناس وذللهم حتى تظاهروا بتصديق الباطل الصراح.

أتوكم بأقوالهم والحسام   يسد به زاعم ما زعم

تلوا باطلا وجلوا صارماً   وقالوا صدقنا فقلنا نعم

ودعنا نحسن الظن بالنظام ونقول بأنه ربما سعى بقرارته تلك إلى التركيز على قضايا الريف قبل قضايا أهل الحضر، وهذا رأى ظللنا نردده عبر فصول هذا الكتاب. إن اعطاء الأولوية القصوى فى الاستثمار والخدمات للريف الذى يوفر ما يزيد على الثمانين بالمائة من الإنتاج السودانى هو السبيل الذى لا معدى عنه لعلاج العلل الاقتصادية الموروثة وحل ضائقة العيش بين أهل المدن، على المدى الطويل، حتى وأن أرهقهم على المدى المتوسط والقصير. فما الذى انتهى إليه أمر الاستثمار فى الريف، وإلى أين ذهب عائده؟

لقد شهد الإنتاج الزراعى (الحبوب) زيادة ملحوظة فى سنوات حكم هذا النظام لأسباب بعضها طبعى (جودة الأمطار فى العامين الأخيرين) وبعضها إدارى مثل توفير

مدخلات الإنتاج فى مواعيدها. بالرغم من تضارب الأرقام حول الإنتاج الزراعى، بين مايقول به النظام وما تقول به المنظمات الدولية مثل منظمة الأمم المتحدة للأغذية والزراعة (FAO) فسننطلق فى تقويمنا لأداء النظام من أن هناك ثمة تطورًا فى هذا المجال بالقياس إلى ما كان عليه الحال من قبل. يبقى السؤال إلى أين ذهب الانتاج الوفير؟ وما هو مدى إسهامه فى تحسين حال أهل الريف ناهيك عن الترقى الاقتصادى للقطر كله.

تقول الوقائع، ومرة أخرى نعتمد على تقارير الأمم المتحدة، أن الوضع الغذائى فى السودان يزداد خطورة رغم التحسن النسبى فى الانتاج، فالموقف خطير فى الجنوب، وفى جنوب كردفان، وفى البحر الأحمر، وفى منطقة وادى صالح بدار فور حيث يحتاج ٢٦٠ ألف شخص للعون الغذائى. هذه التقارير الدورية التى تعدها الأمم المتحدة لا تهدف منها إلى توفير المعلومات للباحثين الأكاديميين وإنما لحفز الدول المانحة للعون الغذائى لكيما تمد يد العون لمن يحتاجه. وقد كنا نحسب بأن أول ما سيصنعه نظام «نأكل مما نزرع» هو توفير الغذاء لأهل الريف، عماد الاقتصاد الزراعى. بيد أن الواضح هو أن ذلك النظام قد آثر أن يسخو بما جادت به أرض السودان لغير أهله، فهناك ما هو أهم من توفير الغذاء لأهل وادى صالح وجنوب دارفور وأعالى النيل، فاولئك أمرهم لله الذى شاءت إرادته أن يسخر لعونهم وكالة الغوث الكاثوليكى وأوكسفام. وهذا أمر لا يرى فيه «الجبهويون» غرابة ولا يحسون بحرج، وبهذه المقالة لا نظلمهم. أحسب أن كثيرين قد شهدوا على شاشة التليفزيون الفيلم الذى عرضته إحدى محطات التليفزيون الأمريكى (CNN) حول مئات الآلاف الذى يتضورون جوعًا فى منطقة وات بأعالى النيل التى هللت الحكومة باستيرادها من أيدى «الخوارج» وأحسب أنهم قد سمعوا دعوة المذيع لشعوب العالم لكيما تهب لإنقاذ هؤلاء من بعد أن تركهم أهلوهم فريسة للجوع، كما أحسب أن بعضًا من هؤلاء قد أصيب، مثلى، بالذهول عندما أعلن راديو أم درمان أن مسئولية موت هؤلاء تقع على الأمم المتحدة لأنها تتلكأ فى إنقاذهم، والأمم المتحدة لا تنتج الحبوب والبقول لتطعم بها الجوعى، وإنما تستجديها من «الكفار» حكومات كانوا أم منظمات.

عقيدتك الله أو ليس هذا هو الافتراء؛ فالحكومة التي تريد أن تُحمل الآخرين مسئوليات اطعام أهلها هى نفس الحكومة التى تقيم جسرًا جويًا لإرسال اللحوم إلى بغداد، والبقول والسكر إلى الصومال الشمالى، وأطياف أخرى من الطعام لإغاثة مسلمى البوسنة والهرسك. والدولة التى تعجز عن أداء واجبات الدول نحو رعاياها (اطعامهم) هى نفس الدولة التى تباهى بالتوسع فى إنتاجها الزراعى، كما أن الدولة التى تدعى العجز عن الوصول إلى ضحايا الجوع فى أعالى النيل هى نفس الدولة التى تتخرج من الاستيلاء عن كل وسائل النقل النهرى والجوى لنقل العتاد الحربى إلى جوبا.

لعل ذلك هو بيت القصيد، فالإنتاج الزراعى الوفير لم تقصد منه حكومة «الاكتفاء الذاتى» كفاية أهلها من الغذاء، فتلك كلمة حق أريد بها باطل، ولطيف قول وأريد به اختلاب الألباب؛ بغية النظام هى دعم المجهود الحربى؛ فلا عجب، إذن، إن كانت أكبر الصفقات فى السلع الزراعية التى عقدها النظام فى نهاية عامه الأول هى تلك التى تمت مع أربع من المؤسسات المالية السعودية (بنك فيصل، بنك البركة، الراجحى، الأفندى) فى ذلك العام بلغ إنتاج الذرة ٣٢١ ألف طن مترى أى بزيادة ٢٥٪ على العام الذى سبقه فى حين بلغت احتياجات النازحين من أهل الريف نتيجة لظروف الحرب ما يزيد عن التسعمائة ألف طن مترى. وكان من الطبيعى أن يتجه نظام «نأكل مما نزرع» إلى المبادرة بإيفاء الحاجات الضرورية لأهل السودان مما زرعوه إلا أنه آثر أن يتجه بالإنتاج إلى التصدير، ثم يتجه بعائد التصدير إلى شراء السلاح. ذهب أغلب عائد الصفقة التى أشرنا إليها إلى سداد قيمة السلاح الذى ابتاعه النظام من يوغسلافيا وتركيا والصين عبر المصارف العربية ـ الفرنسية فى باريس. أما أهل الريف الذين أضواهم الجوع ـ من نزح منهم إلى العاصمة ومن بقى فى النجوع النائية لأنه لم يقو على الحراك ـ فقد ترك النظام «الإسلامى» أمرهم لغوث اللوثريين والكاثوليك ومعونات السوق الأوروبية المشتركة المعروفة بـ «قوى الاستكبار».

وإن تمعن المرء فى أرقام الميزانية التى واكبت الإجراءات الجديدة لاستبان وجه الخطأ الأساسى فى سياسات النظام، أعلن وزير المالية ميزانيته فى الثالث والعشرين من مايو

١٩٩٢ وقد بلغت تقديرات الإيراد فيها ٧٣,٧١١ بليون جنيه حين تصاعدت تقديرات المصروفات إلى ٩٨ بليونًا أى بعجز يزيد قليلا عن ٢٤ بليون جنيه. وصحب إعلان تلك الميزانية بضعة إجراءات إدارية سليمة مثل عدم التصديق بمبالغ إضافية لميزانيات الوحدات الحكومية وايقاف استيراد السيارات، وتخفيض الوقود للسيارات الحكومية بنسبة ٢٥٪ وابان الوزير بأن وزارته ستعمل على خفض العجز من تمويل بنك التنمية الأفريقى والمقابل المحلى للقروض السلعية من ماليزيا والباكستان. بيد أن أكثر ما يثير الانتباه فى تلك الموازنة هو ارتفاع الإنفاق الحربى (ميزانية وزارة الدفاع) من ٧ بليون إلى ٢٠ بليون جنيه. وإن كان هذا هو الرقم المعلن للإنفاق العسكرى فلا شك فى أن الرقم الحقيقى قد يقفز إلى الضعف باعتبار أن جميع الأنظمة التى لا تخضع لأجهزة المحاسبة الشعبية أو المؤسسية تفتقد فى أعمالها الوضوح والشفافية (Transparency) ولا تعنى هذه الأرقام غير أن أربعين فى المائة من مصروفات الدولة تذهب لأدوات القمع التى لا شأن لها بالإنتاج، ولا شأن لها بإنقاذ الاقتصاد الوطنى.

وفى ميزانيته تلك أعلن وزير المالية بأن ميزانية النقد الأجنبى تبلغ ٢,٣٨٧ بليونًا من الدولارات بإجمالى موارد يبلغ ١,٦٠٠ بليون، أى بعجز قدره ٧٧٥ مليونًا من الدولارات. بيد أن الوزير لم يبن للناس من أين سيجيىء بتلك الموارد فى ظل السياسات التى تنتهجها حكومته ليس فقط ضد «الكفار» وإنما ضد الأقربين الذين يؤمنون بالله وبنبيه وكتابه وباليوم الآخر، والذين ظلوا دومًا يقفون بجنب السودان فى بناء اقتصاده. اعترف الوزير بجفاف مصادر التمويل العربى هذه فى بيان لم يخل من القنوط، ذكر أن السودان لا يهمه أن جُمدت عضويته فى الصناديق العربية «لأن السودان لم يستفد من قروض هذه الصناديق بسبب تضاؤل أرصدتها وعدم قدرة إدراتها على اجتذاب أموال م السوق الدولية». ومن المدهش أن يرد مثل هذا الحديث من وزير للمال أعلن قبل شهرين فقط بحساب دقيق حجم تدفق النقد الأجنبى على حكومته بدليل تحديده للمجزفى تلك النقد حتى أدنى الأرقام، ثم هو من بعد رجل على خبرة بسوق المال. إلا أنا نعود لنقول، ما أسلف قوله، بأن قدرة الإنسان على مخادعة النفس لاحد لها، فلربما صدق الوزير قول

الشيخ الترابى بأن «قوى الاستكبار» ستقبل صاغرة التعامل مع الواقع المفروض، لأن النظام السودانى يملك قوة خفية لا تملكها الصين ولم يكن يملكها الاتحاد السوفيتى ليرغما بها «المستكبرين» على الاذعان لواقع فرضته هاتان الدولتان على مدى ما يزيد عن نصف قرن من الزمان، أو لربما صدق بأن «رفاق الكفاح» (أو لعله «الجهاد») فى بلاد العجم، ويعول الزيجة المصلحية فى بغداد وطرابلس الغرب، ستتدفق كفوفهم بالعطاء للسودان مما أرفدهم الله من مال. مادرى الوزير بأن جود بعض هؤلاء نسيئة، وعطاء بعضهم لفا، إلا لمن يرضى من الوفاء باللفاء.

وعلى كل فإن انقاذ السودان وأهله لا يتحقق بعطاء يتمثل فى بضع طائرات من الهيركيوليزتنقل الجند إلى مواقع القتال، أو راجمات صاروخية تدك حصون «الكفار» أو بضع عشرات من ملايين الدولارات يتقاضاها، «ملاحدة» الصين لكيما يفكوا اسار السلاح الذى تعاهد على شرائه منهم السيد مبارك المهدى. الذى يحتاجه السودان هو السلع الغذائية التى يسد بها جوعه أهله بل يسد بها الفجوة الغذائية فى إنتاجه حتى يجيىء اليوم الذى يتمكن أهله فيه من أن يقولوا بصدق: «نأكل مما نزرع» وعلى هذا لن تقدر إيران التى تستورد الأرز من أمريكا، أو ليبيا التى تستورد الخراف من بلغاريا وتركيا. والذى يحتاجه السودان هو الجرارات والشاحنات والحافرات، وهو مدخلات الانتاج الزراعى والصناعى، وهو الدواء والآلات الصحية، وهو التدريب على المهارات المتقدمة، ومظان كل هذه الاحتياجات معروفة للذين يتحكمون فى مصائر أهل السودان، أو يفترض أن تكون طالما توسموا فى أنفسهم المقدرة على تدبير شئونه. ولعل هذا هو الذى استقاد ففيه النظام، الدكتور الترابى إلى بريطانيا وأمريكا ليفك من عزلة النظام، ولم نقل «لعل» وواحد من أقطاب النظام قد أفصح بهذا.

فبالرغم من انكار الترابى لعلاقته العضوية مع النظام، وبالرغم من تصريحات البشير بأن الترابى (مواطن لا غير) ذكر محمد الأمين خليفة (بالحرف) إن«الإدارة الأمريكية تشهد لنا بالجدية ولذلك فإن العلاقات مع الولايات المتحدة فى طريقها للتحسن. فالقائم

بالأعمال الأمريكى كان وراء ذهاب الترابى لأمريكا ... يضاف إلى ذلك أن أمريكا فى حالة استياء من قرنق بعد أن رفض مؤخرًا استقبال كوهين وتركه ينتظر عدة ساعات. لا يدرى المرء على ماذا يحسد قائل هذا الكلام، أعلى علمه بالسياسة أو بصره بالدبلوماسية، فهذا حديث أقرب إلى الفهم منه قوقأة الطيور الجارحة. الذى يعنينا من هذه القوقأة هو ما تعبر عنه من تهالك لكسب «قوى الاستكبار» وأى تهالك أكثر من أن يحسب مسئول فى ذلك النظام أن منح القائم بالأعمال الأمريكى تأشيرة دخول لأمريكا لمواطن «لاغير» حدثًا كبيرًا تترتب عليه استنتاجات سياسية هامة.

ومن مظاهر هذا التهالك الفضاح إنفاق السودان «الإسلامى المجاهد» قرابة المليون من الدولارات لتزيين سمعته فى أمريكا بنشرة مدفوعة الثمن فى مجلة النيوز ويك (٢١ ديسمبر ١٩٩٢) ثم بنقل فقرات من هذا الإعلان فى صحف الخرطوم وإذاعتها للإيحاء للناس بأن ذلك هو رأى الصحافة الأمريكية مما يعنى أن «الفرج» الأمريكى قريب. وعلى هذا النحو استأجر النظام شركة للعلاقات العامة «Bagonis and Donnely» مقابل مليونًا آخر - «تسويق» النظام «الإسلامى» فى دوائر «الإمبريالية» وصدق الدبلوماسى الأمريكى الذى قال بأن تلك الشركة لن تبيع لحكومة السودان غير الخراء مغلفًا فى أوراق السيلوفين.

ونعود لرحلة الدكتور الترابى إلى أمريكا والتى أفاد بأن الدوافع من ورائها هى حمل الغرب إلى الاعتراف بالأمر الواقع فى السودان وبالتالى إعادة بناء جسور التعاون بينه وبين السودان، كما ذكر بأن الغرب وبعض الدول العربية فى حاجة إلى وقت لتكيف نفسها مع سودان قوى فى الداخل وأشد استقلالا فى توجهاته، وأن اتصالاته بالغرب أكدت له أن «الغرب سيقبل بالأمر الواقع». ذهب، من بعد، يقول «السودان لن يستغنى عن الغرب غير أنالمعادلة القديمة كانت معادلة تبعية فى غذائنا الروحى والفكرى والمادى بينما المعادلة المرجوة تقوم على أصل المساواة والتفاعل والعطاء والأخذ. لا غنى لبلد عن الآخر ولكن لا بد أن تنصلح المعادلة ونحن نتضامن الآن مع أحرار فى أفريقيا لهذا الغرض حتى لا يكون النظام العالمى الجديد مؤسسًا على البنى الظالمة نفسها.

فى هذا الحديث مغالطات وأكاذيب لا تخفى اللبيب، تناولناها لا فى معرض الحديث عن «السودان القوى» يسعى «الترابيون» لتحرير إرادته الاقتصادية. فما هو سبيلهم إلى هذا؟ إن واقع الهيمنة والتبعية حقيقة لا ينكرها إلا مكابر إلا أن الانعتاق من ربقة تلك الهيمنة، والخروج من مأزق هذه التبعية لا يتحققان بالأمانى ولا يرتبطان، بالضرورة، بأى توجه أيديولوجى أودينى. وطالما نحن نتحدث عن الاقتصاد فإن التبعية التى نشير إليها هى التعبية الاقتصادية، وهى أمر لا شأن له بذلك الشىء الهلامى الذى يسمونه «النظام العالمى الجديد»؛ بل هو ذو نسب بما ظلت تتحدث عنه، منذ عام ١٩٧٤، دول العالم الثالث، خلق نظام اقتصادى عالمى جديد، خاصة عقب مؤتمر القمة لدول عدم الانحياز الذى انعقد فى الجزائر.

وكانت أعلى الدول صوتًا فى هذا فى المجال دول مثل مصروالجزائر ويوغسلافيا والهند؛ ونشير إلى هذه الدول، على وجه الخصوص، ليس فقط بحكم وزنها الاستراتيجى بين دول العالم الثالث فى ذلك الزمان وإنما أيضا لنبين بأن الذى يجمع بين هذه الدول ليس هو التوحد الأيديولوجى، أو الاعتبارات الروحية؛ الذى يجمع بينها، بمن فيها من مسلم ومسيحى وبوذى، ومجوسى، هو المصالح الاقتصادية المشتركة. ولا شك فى أن النظام الذى لا يرى سبيلا لخلاص الإنسانية إلا بتبنى فكرة محددة وتوجه دينى محدد، ويسعى لسوق الآخرين لهذا التوجه بالتوغل المباشر فى شئونهم، هو أقل الأنظمة تأهيلا لأن يلعب دورًا أساسيًا أو هامشيًا فى توحيد إرادة دول العالم الثالث لمجابهة العالم الصناعى الذى يفرض هيمنته عليه، أو يحملها على التعاون معه لتحقيق نظام جديد لا يرتكز على «البنى الظالمة».

فى حديثه الملولب ذلك أشار الدكتور الترابى أيضًا إلى تضامن النظام السودانى مع «أحرار فى أفريقيا» لاستنفاذ العالم الثالث من الهيمنة والتبعية؛ ونعلم بأن أحرار أفريقيا الذين يتصدرون معركة القضاء على التبعية الاقتصادية فى عقد الثمانينات هم دول مثل زيمبابوى التى بادرت بدعوة دول عدم الانحياز على إعادة النظر فى أجندتها السياسية لكيما يحتل الجانب الاقتصادى موقعًا متقدمًا فيها (مؤتمر عدم الانحياز بهرارى)، مثل

غانا التى حققت أكبر انتصار لدول الجنوب بتوفيقها بين حركة عدم الانحياز ومجموعة السبعة والسبعين (مؤتمر عدم الانحياز باكرًا) زيمبابوى تلك هى التى خرج رئيسها على كل أعراف القمة الأفريقية وتحدث عن مخاطر الأصولية الإسلامية على أفريقيا مشيرًا إلى بلد بعينه، اسمه السودان، أما غانا فقد خرج وزيرخارجيتها، هى الأخرى، على كل ما تواطأت عليه الدول الأفريقية فى الأمم المتحدة بعدم نشر «غسيلها القذر» على الملأ عندما ضمن خطابه السياسى فى مطلع دورة الجمعية العامة (أكتوبر ١٩٩٢) إشارة إلى إهدار نظام السودان للحقوق الأساسية، كما كانت على رأس الدول التى تبنت قرار إدانة السودان فى الجمعية العامة للأمم المتحدة. أو ليس كل هذا الذى نقرأ يكاد أن يكون مشاهد فى مسرح العبث.

وفى مسرح العبث هذا لا تنتهى التعاجيب، ومن ذلك قصة رجل تعجابه يتقدم اسمه، وهو الآخر، لقب الدكتور. تحدث ذلك الدكتور (عمر أحمد دفع الله) فى مؤتمر الاستراتيجية الشاملة يدعو دولة «الإنقاذ» لحل مشكلات السودان المالية بتسخير الجن لجلب المال. لم أعرف من قبل بأن السودان مَجَنة، أى أرضًا يستتر فيها الجن، وإن كنت أعرف فيه أنماطًا من الجنَن الذين زاولتهم عقولهم، منهم من يركض نصف عار فى الطرقات، ومنهم من يقذف الناس بالحجارة دونما ذنب جنوه، ومنهم من يسير ساهمًا لا يلوى على شىء وهو يلغو بحديث لا يفهمه البشر. أما أن يتصدر أشباه هؤلاء ونظائرهم مجالس التقدير فى دهاليز السلطة فأمر لا قبل لنا به؛ وفى عالم البشر الذين لم تفسد عقولهم فإن الحديث مثل هذا الرجل الأسطورى كان لا بد أن يقود به إلى مستشفى الأمراض العقلية، إذ لا أشك لحظة واحدة فى أن مثل هؤلاء يعانون من الانغلاق العقلى بسبب تخالط المعارف الدهرية، والخواطر الوهمية، والأساطير الدينية فى عقولهم حتى اختلت خلايا التحكم فى أدمغتهم. بيد أن هذا لم يكن هو رد فعل الدولة التى تخطط لسودان القرن الحادى والعشرين، فبدلا من ذلك وجه الفريق البشير حسبما أوردت جريدة القوا المسلحة ، بإجراء دراسة جدوى لمشروع تسخير الجن لملأ خزائن السودان بالمال.

لنترك عالم الجن حتى تكتمل دراسة الجدوى ونعود إلى الأنس الذين يأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق، فهؤلاء جميعًا كانوا ضحايا السياسات الاقتصادية التى قلنا بسلامتها النظرية لافتقادها لأهم مقومات النجاح، بالرغم من ظن صائغيها بأنهم قادرون على تطبيق بالصارم والحسارم، فنجاح تلك السياسات يعتمد على شيئين، الأول هو ضخات كبيرة من المواد المالية لا تخفى على الناس مصادرها، والثانى هو توفير شبكة اقتصادية واقية (economic safety) تحمى المستضعفين من الافرازات الضارة لتلك الإجراءات تلك الموارد المالية هيهات للنظام أن يوفرها لأنه ـ بطوعه واختياره ـ شاء أن يلقى بنفسه فى الغمرات ويقحم معه الناس فى المهالك وراء وهم عقائدى تصحبه عنجهية؛ فهو يعادى الغرب لـ «استكباره» ويعادى العرب لـ «تخاذلهم أمام قوى الاستكبار» ويندد بالمنظمات الدولية لأنها «أدوات طيعة فى يد المستكبرين» ويوهم النفس بأنه قادر على أن يقف على قدمه دون حاجة إلى أى واحد من هؤلاء. يفعل كل هذا فى سفور وعلانية ولكنه لا يستحى ـ مع هذا ـ أن يسير بركابه إليهم يطلب منهم العون ويقول لكل واحد منهم: «لعلن الله ناقة حملتنى إليك». ولا يدرى هؤلاء الحمق بأن الذى جاءوا يستعطونه سيرد بقوله : «ولعن الله راكبها».

أما الشبكة الواقية فقد أغنى الله النظام عن التفكير فيها لأن بعض أهله أحتسب بأن ذوى المسغبة سيتطيبون العنت فى سبيل «شرع الله» حتى وإن لم يطعمهم ذلك الشرع المزعوم من جوع ويؤمنهم من خوف، كما قدر بعض آخر منهم بأن فى النطع والسيف الدواء، وهؤلاء هم الذين استقبلوا تظاهرات النساء فى الأحياء، وتجمعات الطلاب فى المدارس بالرصاص، وما عن لهؤلاء وأولئك أن المرغوب من تلك السياسات هوحفز الإنتاج وترشد الاستهلاك لا ايذاء العباد وإيقاف الاستهلاك بصورة تجعل من زيادة الإنتاج أمرًا لا جدوى منه، فما معنى توفير السلع إن كان المستهلك عاجزًاعن الشراء باعتبار أن السلع ليست أدوات تزين بها المتاجر؟ وقد أدت تلك السياسات بسبب من هذا الخلل المزدوج، إلى آثار تضخمية تكشف عنها الزيادة اليومية فى أسعار السلع، والهبوط فى الاستهلاك حتى فى الضروريات بسبب عجز المستهلك عن الشراد مما يجعل من تدنى الطلب تدنيًا

مفتعلاً (Suppressed demand) كما تكشف الأرقام الراكضة لسعر صرف الدولار والعجز فى الموازنة عن الفشل الذريع لتلك السياسات. فإن كنا قد نعينا على سياسات النظام السابق ارتفاع سعر الصرف فى عهده من ٤,٥ جنيه للدولار فى أبريل ١٩٨٥ إلى ١٨ جنيه فى يونيو ١٩٨٩ فإن تلك الأرقام أخذت تتصاعد حتى بلغت ١٠٠ جنيه للدولار فى أبريل ١٩٩٢ ثم ١٥٠ جنيهًا فى أكتوبر من نفس العام وتجاوزت حاجز المائتى جنيه فى نهايته، حدث هذا فى ظل نظام أعلن رئيسه الانقلابى بأنه «لولا الانقلاب لبلغ سعر الدولار عشرين جنيهًا» وإن كنا أيضًا قد أخذنا على النظام السابق تصاعد المديونية الداخلية فى عهده من ٥,٥ بليون جنيه فى أبريل ١٩٨٥ إلى ٢٠ بليونًا فى يونيو ١٩٨٩ فإن العهد «الانقاذى» قد أوصل تلك المديونية خلال عامين اثنين إلى ٤٣ بليونًا من الجنيهات ثم تصاعد بها فى العالم الثالث (١٩٩٢) إلى الستين بليونًا.

فساد أم غدر؟

لا يكتمل الحديث حول الاقتصاد السودانى إن لم يتناول تلك الظاهرة المرضية التى ظلت تصاحبه منذ عهد مايو، الفساد، بيد أن فساد هذا العهد هو شىء أقرب للغدر وانتهاب الأسلاب مع خداع النفس غريب بأن هذا هو الذى أمر به الله المجاهدة من المؤمنين، «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة». آلت «الجبهة» على نفسها منذ اختلاسها للحكم على أن لاتدع أحدًا يثرى فى السودان إلا إن كان من رجالها أو مناصريها، فالى هؤلاء تتوجه رخص التصدير والاستيراد، وإليهم تذهب التوكيلات التجارية، ولمصلحة مؤسساتهم يحتكر التأمين وتوجه المؤسسات الحكومية بذلك، كما لمصلحتهم يحتكر بيع الدواجن حتى وإن كان اسم المؤسسة «الإسلامية» التى احتكرته هو «اقرأ» ولا نحسبن أن هناك صلة بين القراءة وبيع الطيور المستأنسة. ومع الجبهويين ومن يوكلهم فى الخارج تجرى الاتفاقيات الثنائية لبيع المرافق العامة، تلك هى الخصخصة داخل الخصخصة (Privatization whit in privatization) ولا أدرى على أن مذهب من المذاهب الأربعة اعتمد أهل تلك الملة فى تقاسمهم لأموال المسلمين. بيد أنَّا نعترف بأن رجال المال من الجبهويين

أكثر ولاء لحزبهم من غيرهم ممن كانت تتصر بهم الأحزاب من أهل المال، فكثر من هؤلاء قد تركوا أحزابهم وقياداتهم فى العراء، وأخذوا يدفعون الأتاوات للنظام «الجبهوى» تقية فى حالة قلة منهم، وتذللاً ونفاقًا فى حال أغلبهم.

ولا ريب فى أن النظام «الجبهوى» بسبب من هذا التذلل وهوان الناس على أنفاسهم، قد استمرا البطش والاستهانة بأهل السودان ومصالحهم. من أمثال هذه الاستهانة سماح لنظام ببيع شركة شيفرون لامتيازها لاستخراج البترول فى جنوبى السودان لواحد من «الجبهويين» لا هو بالخبير النفطى حتى نقول بأن النظام الذى رفع راية «الاعتماد على الذات» أراد أن يعطى القوس لباريها من بنى السودان، ولا هو بصديق حميم لروكفلر أو واحد من بين أثرى مائة سودانى من رجال المال حتى نقول بأن قدرته على الاستثمار أواستجلاب الاستثمار هى التى أهلته، ولا هو عمدة رجال الأعمال فى السودان، حتى نظن بأن النظام قد أراد، بمنحه تلك الجائزة، فتح آفاق جديدة للمرموقين من رجال أعماله.

وكانت شركة شفرون قد استثمرت ما يقارب البليون دولار (٨٨٠ مليون) فى حقول النفط فى منطقة بنيتو بأعالى النيل، كما كان من المقدر لها أن تبدأ فى استخراج النفط الخام وترحيله إلى ميناء بورت سودان عبر خط للأنابيب يموله البنك الدولى (مؤسسة تمويل التنمية) والمملكة العربية السعودية منذ عام ١٩٨٢، إلا أن اشتعال الحرب من جديد فى تلك المنطقة قاد إلى تعطيل تنفيذ ذلك المشروع؛ مع هذا رفضت شفرون التنازل عن امتيازها بأمل تحسن الأوضاع فى السودان حتى العام الماضى. فى ذلك العام وقعت أحداث هامة فى السودان وخارجه جعلت الشركة الأمريكية تعدل من موقفها؛ من الأحداث الداخلية التغيير النوعى فى طبيعة حرب الجنوب إذ أصبحت تلك الحرب، منذ استيلاء «الجبهة» على الحكم، حربًا دينية مما ينذر بأن أى أمل فى الحل العاجل لها أصبح بغية عسيرة المنال. أما الأسباب الخارجية فمن أهمها انفتاح آفاق الاستثمار الجديدة فى الاتحاد السوفيتى القديم، وتشجيع الولايات المتحدة لشركائها النفطية

بالعمل فى بعض ولاياته مع حفزها ـ إن فعلت ـ بالتعويض عن ديونها فى المناطق الأخرى التى كانت تعمل فيها مثل السودان عن طريق تلك الديوان من التزاماتها الضريبية. ومن الأسباب الخارجية أيضًا حرب الخليج وأثرها على أسعار النفط بصورة لا تجعل من تصدير النفط السودانى عملا مجزيًا، ثم موقف حكومة السودان العدائى من الدول الخليجية والذى يجعل التمويل العربى لمشروع خط الأنابيب محل شك.

أبلغت شفرون، فى اجتماع بلندن، وزيرى المالية والطاقة السودانيين بعزمها على التخلص عن امتيازها مقابل تعويض مناسب. وكان واضحًا بأن شفرون ـ بعد أن استردت دينها كاملا بخصمه من أعبائها الضريبية ـ ستعتبر أى مبلغ تتقاضاه من السودان مكسبًا وبدلا من أن تسعى الدولة لأن تسترد ذلك الامتياز لمصلحتها (باعتبار أن استخراج البترول يهمها فى المقام الأول قبل توفير الكسب ـ مشروعًا كان أم غير مشروع ـ لأفراد حزبها الحاكم) أوحت للسيد محمد جار النبى بالتقدم لتلك الشركة للحصول على الامتياز وتوفير التعويض، و«الجبهوى» المحظوظ مقاول البناء، أكبر إنجازاته هو إنشاء مسجد فى كمبالا بعون سعودى فى عهد الجنرال أمين، وهو مسجد فاسد البناء، فسادًا تشهد عليه مئذنة مائلة مثل برج بيزا. وسرعان ما هرع البناء الإسلامى ليسجل شركة جديدة فى ولاية ديلاوير على مقربة من واشنطون، حاضرة «المستكبرين» لتقوم بالتفاوض مع شيفرون على الحصول على امتيازها مقابل ٢٥ مليونًا من الدولارات. ولو كان هذا المبلغ ثمنًا للأصول التى تملكها الشركة الأمريكية فى السودان لما أولينا الأمر اهتمامًا ولكن صاحبنا، بموافقة الدولة، أراد أيضا أن يرث معها امتياز تنقيب النفط وديون الشركة على السودان، أى أن يحمل الأجيال القادمة من السودانيين مسئولية تعويضه بليون دولار مقابل لا شىء. وماذهب الرجل إلى ديلاوير إلا لكيما يجعل النزاع حول ذلك الدين الوهمى نزاعًا بين شركة أمريكية وحكومة السودان لا بين مواطن وحكومته. هذا هو رأى حكم «الجبهويين» فى حرمة المال الذى قضى الله بأن لا يكون دولة بين الأغنياء.

هذه الخفايا لم تغب عن فطنة المسئولين من رجال الخدمة العامة فى وزارة الطاقة وديوان النائب العام، فما زال فى السودان أخيار. آثار هؤلاء أن الدولة لا يمكن لها أن

تهزل فى مثل هذا الأمر الجاد لأن استخراج البترول ليس بالجهد يوكل لخبرات لا تتجاوز آفاقها مهارات المنطقة الصناعية بالخرطوم، ولو كان الأمر بهذه البساطة لما استنجد الاتحاد السوفيتى الذى غزا الفضاء، منذ مطلع الستينيات بالخبرات الأمريكية لتطوير صناعة النفط. وفى سبيل الحصول على تلك الخبرات لا يحتاج السودان إلى وساطة، خاصة وساطة، خاصة وساطة مغرقة فى المحلية؛ ومن الجانب الآخر ابان الموظفون بأن توريث المواطن محمد جار النبى لديون شيفرون أمر لا يقبله منطق، ولا يقره قانون، ولا يجيزه شرع، خاصة شرع الله الذى «لا بديل له». وفى كتاب الله آيات كثر غير تلك التى تقضى بقطع السارق وتندد بالشرب.

كل هذه العجائب تثير فى الذهن بضعة أسئلة مقلقة. يتأتى لنظام قام لإحقاق الحق أن يجعل من حقوق هذه الأغلبية الساحقة نهابًا لأقلية مسحوقة، هم رجاله؟ وكيف يستقيم لنظام يتفاخر قادته بالطهر من على صهوات الجياد البيضاء، ويتباهون بأنهم أقرب أهل السودان طرًا إلى الله، أن يستعيد الكذب والخداع مع الأقربين والأبعدين؟ أولا يحق لنا بعد هذا أن نقول بانا نعيش فى زمان النهب والغلبة.

علوم الأولين وجهالات «أنصاف الخرساء».

لا يبلغ الحديث تمامه حول جهود النظام «الجبهوى» لـ «تطوير» السودان والانتقال به إلى عتبة القرن الحادى والعشرين أو يزيد، دون تنازل قرارات «تثوير» التعليم العالى التى جعلت للسودان اثنى عشر جامعة. ولا ننكر على النظام توجهه لتوسيع رقعة التعليم العالى أو نشره فى الأقاليم لأسباب سياسية وتعليمية، فتلك الأسباب هى التى حملتنا على إنشاء جامعتى الجزيرة وجوبًا. كما لا نرى غموضة فيما قال به النظام فى البيان الذى أعلن فيه الأسباب التى حدث به لاتخاذ «قرارات تأريخية» حول التعليم ومنها «غاى التخطيط فى مجال التعليم المرتبط بحاجات البلاد التنموية» مما «أقع بلادنا فى مشكلة عطالة حقيقية. شملت تلك «القرارات التأريخية» إنشاء جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا ونواتها معهد الكليات التكنولوجية بجامع التكنولوجية فى كل، مع جامعات

أخرى، ومضاعفة الاستيعاب فى مؤسسات التعليم العالى، وتطبيق نظام الانتساب فى كل هذه المؤسسات، وإلحاق كل المعاهد العاليا والكليات القائمة بإحدى الجامعات المناسبة، والسماح بقيام الجامعات الأهلية، ثم اعتماد اللغة العربية أساسًا للدراسة فى كل جامعات السودان.

نستوحى من تلك القرارات بأن بغية النظام من «الثورة التعليمية» هو توفير المهارات اللازمة لـ «حاجات البلاد التنموية) تلك الحاجات تشملها دراسات العلوم الطبيعية والاجتماعية والهندسية. كما نظن بأن الحكومة التى استنكرت غياب «التخطيط فى مجال التعليم» فى سياسات الأنظمة السابقة لم تقدم على تلك الخطوة الجريئة إلا بعد أن أعدت لها الخطط والبرامج، وإعداد الخطط والبرامج يبدأ بضبط الأهداف النموية المبتغاة وتحديد آفاقها الزمنية، فالأهداف معينة بحدودها؛ ثم يتجه إلى صوغ البرامج التى يصار بها إلى تلك الأهداف فى آفاقها الزمنية المقررة. كما يقتضى التخطيط رصد الامكانات المتوفرة لتنفيذ تلك البرامج مع إبانة الموارد الاضافية التى يستلزمها التنفيذ وتحديد الشرائط المهنية والأكاديمية الضابطة لأداء هذه المؤسسات بما فى ذلك معايير المتعلمين ومؤهلات المعلمين.

وبالرغم من أن تلك القرارات قد صدرت قبل أن تصبح للنظام «استراتيجية شاملة» يسوق بها السودان إلى أعتاب القرن الحادى والعشرين، إلا أنَّا نفترض بأن الحاكمين لم يقدموا على مثل تلك «القرارات التأريخية» إلا بعد دراسة وتمحيص واستهداء بالتجارب السابقة والنظيرة، هذا هو ما يفترض أن يفعله أى حاكم رشيد يريد أن يقيم جامعة مفردة ناهيك عن عشر جامعات مرة واحدة لأن الجامعات أكشاكًا للباعة المتجولين. ونعلم علم اليقين بأن النظام الذى اتخذ ذلك القرار نظام ترعان، إن لم تكن إقامته، نخبة من مثقفى السودان اتيحت لهم فرص الدراسة الجامعية فى السودان وخارجه وهم، بهذا، على دراية بماهية التعليم الجامعى ومقوماته، لهذا فلا بد أن يتبادر إلى الذهن سؤال هام هو: لماذا لم تؤرق هذه القضايا بال تلك النخبة؟

فى زعمنا، وأخشى أن أقول يقيننا، بأن تلك القرارات لم تتخذ من أجل أهدافها المعلنة، فالهدف منها هو تحطيم الجامعات القائمة، وعلّ أقرب شبيه لتلك القرارات هو إجراءات النميرى بإعلان قوانين سبتمبر وإقامة حكم الطوارئ كرد على تحدى القضاة له بتحطيم كل مقومات النظام القضائى القائم، مؤسسات ومناهج أداء، حذوك النعل بالنعل ابتغى «الجبهويون» تفتيت الجامعات القائمة من أجل تحقيق أغراض فى:

- القضاء على الحيوية السياسية فى جامعة الخرطوم بتقليم أظافرها إن لم يكن قصم ظهرها، إذ ظلت تلك الجامعة، فى غيبة المعارضة الفاعلة خارجها، مركزًا للنشاط المناهض لسياسات النظام خاصة كشف اعتداءاته على حقوق الإنسان.
- توسيع القاعدة الطلابية دون اعتبار للمستويات التعليمية من أجل خلق رصيد احتياطى للتجنيد فى صفوف «الجبهة».
- الاسترضاء الرخيص لجمهرة الشعب بأن النظام قد أفلح فى استيعاب أعداد أكبر من خريجى المدارس الثانوية فى الجامعات مما عجزت عنه الأنظمة السابقة، لهذا اصطنع النظام من كل معهد قائم، مهما كان مستواه وكانت امكانياته، جامعة.
- السيطرة على الجنوبيين بالتعريب القسرى للمناهج، حتى فى جامعات الجنوب؛ والأسلمة القسرية بإدخال مناهج دينية فى المعاهد تفرض عل غير المسلمين من الطلاب فى ذات الوقت الذى تلغى فيه تدريجيًا (بالارهاب والابتزاز) مدارس المسيحيين التى ظلت تفتح أبوابها للراغبين من الطلاب المسلمين.
- التحكم «الجبهوى» فى الجامعات بتعيين كوادر «الجبهة» ليس فقط فى المواقع الإدارية فيها وإنما أيضًا فى المواقع الأكاديمية التى يفترض أن أساس التعيين فيها هو التأهيل الأكاديمى لا الولاء الحزبى أو الالتزام الأيديولوجى.

هذه النتائج لم نصل إليها بالتخرص وإنما بالاستقراء الموضوعى لما صحب تلك «الثورة التعليمية» من قرارات. فعلى سبيل المثال اشتدت ضراوة الهجوم على جامعة الخرطوم منذ أن اسقط طلاب تلك الجامعة العناصر «الجبهوية» فى انتخابات اتحادهم

فى أكتوبر ١٩٩٠ لأول مرة منذ عام ١٩٨٦، ثم فى أكتوبر ١٩٩١. وقد أدت الهزيمة المنكرة لعناصر «الجبهة» فى اتحاد الطلاب مرتين إلى انحياز لنصرائها المهزومين فأمرت بحل الاتحاد المنتخب، وتسترت على القتلة منهم وكأن ليس فى كل الغلوان ما يكفى النظام شر «أعدائه» (علمًا بأن عدوانهم لم يتجاوز ممارستهم لحقوقهم الديمقراطية) ذهب النظام أيضًا إلى اعتقال وحبس قرابة الأربعين طالبًا فى الفترة ما بين انتخابات الاتحاد الأخيرة ومارس ١٩٩٢. وقع هذا بالرغم من أن مدير الجامعة كان قد دعا لاجتماع لهيئة الأساتذة فى سبتمبر ١٩٩١ للتفاكر حول ظاهرة العنف بين الطلاب، وقد أجمع الأساتذة على ضرورة حل تلك المشكلات وفق قواعد النظام فى الجامعة، أى دون تدخل من السلطات. هذا الموقف أكده الأساتذة أيضًا فى مذكرة رفعوها لمدير الجامعة فى ١٩٩٢/٢/١٥ تتضمن اقتراحات بناءة تعين الأسرة الجامعية على الحفاظ على تقاليدها.

لم يكن حظ الأساتذة فى تلك الجامعة أحسن من حظ طلابهم، فمنذ صدور قوانين التعليم العالى الجديدة أصبح الأساتيذ رهنًا بيد «الجبهة» من الناحية العملية، ذلك القانون جعل من الرجل الثانى فى النظام (الزبير محمد صالح) رئيسًا للمجلس القومى للتعليم العالى، كما جعل من «جبهوى» معروف (إبراهيم أحمد عمر) أمينًا لذلك المجلس. لن نقف كثيرًا أوقليلا عند تكليف عسكرى يضحك عيه وحصره «ريات الحجول البواكيا» برئاسة «مجلس التعليم العالى» بل نمضى للقول بأن جميع القرارات التى صدرت بإحالة أعداد غفيرة من الأساتذة للمعاش فى جامعات الخرطوم والجزيرة وجوبا جاءت بناء على توصية هذين الرجلين، وكلها قرارات بنيت أما على أساس المواقف السياسية الماضية لهؤلاء الأساتذة، أو على أساس تضامنهم مع مطالب الطلاب. ومما يكشف عن الدوافع السياسية وراء تلك الحملة نحو الأساتذة سعى مدير جامعة الخرطوم الذى عينه النظام (البرفسور التنقارى) لدى البشير لإثنائ عن طرد أربعين أستاذًا آخرين، ولما لم يرق هذا للذين يوجهون ا لأمور فى الدولة «الجبهوية» عملوا على إقصاء التنقارى وإبداله بجبهوى مستميت (مأمون حميدة). كان أول قرارات المدير الجديد هو ابعاد أربعة من الأساتذة دون أسباب (الدكتور تيسير محمد على، الدكتور عابدين محمد زين العابدين، الدكتور

محمد سعيد القدال، البرفسور محمد الأمين التوم) ولحق بهؤلاء تسعة آخرون. ذلك القرار العسفى حمل بعض الأساتذة للاستقالة الطوعية لا بسبب تضامن سياسى مع زملائهم وإنما نايا بأنفسهم عن المصير المظلم الذى يترجى الجامعة، ومن هؤلاء نذكر الأستاذ عاصم مغربى والبرفسور عمر الأقرع الذى رشحه زملاؤه فى عام ١٩٨٦، بما يشبه الإجماع، ليكون مديرًا للجامعة.

عبر عن هذا المصير المظلم البرفسور محمد الأمين التوم فى مذكرة جيدة السبك، رفعها لإدارة الجامعة فى ١٩٩٢/٤/٨ ــ عقب فصله ـ جاء فيها: «إن هذه المؤسسة العريقة تكاد أن تندثر، ويعتقد البعض أنها اندثرت فعلا: فالجامعة التى يسمح قانونها بانتقاء إدارة لها تتميز بقلة دراسة بطبيعتها، ويضعف فى الأداء، وبعدم التقيد بنظمها ولوائحها وقواعد إجراءات أعمالها، وبعدم احترام موروثها من التقاليد والأعراف، وبالحرص المدهش على ارضاء الرؤساء.. والتى ترى مكتبتها «القومية» تشيخ وتكاد تعجز عن اللحقا بركب المعرفة الإنسانية المتفجر، والتى يفصل أعضاء هيئة التدريس بها لأسباب مجهولة لا تتعلق بطبيعة واجباتهم نحوها، والتى يجبرتردى أوضاعها بعض أساتذتها، ولأول مرة فى تأريخها، على تقديم استقالاتهم منها... إن أقل ما يقال عن هذه المؤسسة لايعدو أن يكون مؤشرًا واحدًا لعمق هذه الأزمة».

ونرى أنه غاب عن فطنة البرفسور الهمام أن الذى أقصد «الجبهويين» إلى تلك القرارات هو، على وجه التحيد، تحطين المؤسسات الجامعية القائمة لا لأنها تجحد بالإسلام، ولا لأنها تتنكر للديانات وإنما لأنها، برعايتها لقيم حرية البحث والفكر والتعبير، تهدم كل البنية الفكرية التى تقوم عليها «الجبهوية» الإرهاب الفكرى، والقهر السياسى، والابتزار الدينى، عن هذا التوجه عبر بوضوح وجرأة الدكتور الترابى عندما وصف جامعة الخرطوم بالحية، وأردف قائلاً: «إن الحبة لا تلد إلا الحية» لا أحسب أن أحدًا قد رد على الدكتور وهو يقول «وهل ينبئك مثل خبير» فالترابى واحد ممن أنجبتهم هذه «الحية» وإن كان هناك أكثر دفعهم الامتعاض من «صليل» الدكتور لطرح سؤال بدهى

مشروع: ما هوالحق الذى يملكه الترابى، من الناحية المنطقية أو الأخلاقية، فى أن يحرم أبناء السودان من التعليم فى هذه الجامعات المذكورة من بعد أن تعلم هو فيها ضروب المعارف الدهرية وابتعث على نفقتها للدراسة فى بريطانيا وفرنسا وأمريكا دون أن يفقده هذا أصالته الثقافية أو يقينه الدينى؟ ثم ما هو الحق الذى يملكه فى أن ينكر على الناس تعليم أولادهم المهارات الحديثة فى مدارس السودان وهو الذى لم يستنكف ابتعاث انجاله إلى أمريكا وهولندا (بلاد الكفر) للتدريب على تلك المهارات؟

لنفس الأسباب جاءت قرارات تعريب المناهج بأمر رئاسى، نشير إلى ذلك لأن أغلب أساتذة الجامعات فى شمال السودان، خاصة فى كليات العلوم الطبيعية والبحتة (الرياضيات) قد أبدوا تحفظًا ضد ذلك القرار لما له من آثار مدمرة على التعليم. وإن كان ذلك هو الحال فى الشمال فما بالك بالجنوب الذى مازالت الإنجليزية هى واسطة التعليم فى مدارسه الثانوية، وقد ظلت قضية تعريب التعليم الجامعى قضية مطروحة منذ زمان ليس فقط فى السودان الذى تتمزق أهله لغى وألسنة مختلفة. وإنما فى بلاد عربية أخرى مثل دول شمال أفريقيا ومصر (بالنسبة لدراسة الطب)، ومن الطريف حقًا أنه فى ذات اللحظة التى قرر فيها حاكم السودان المستعرب ورئيس مجلس تعليمه العالى الذى ما زال يتحدث العربية برطينى يكاد لا يفهمها الأعاريب، تعريب الدراسة فى كل الكليات الجامعية (بما فيها الطب) للحفاظ على «أصالتنا» كان أساتذة الطب فى مصر يتدارسون هذا الأمر. تلك الدراسة أفضت بأساتذة طب جامعة المنصورة وكلية طب جامعة عين شمس لرفض التعريب، كما قاد الحملة ضده فى طب جامعة القاهرة رئيس قيم الأمراض المتوطنة، نخص ذلك الرجل بالإشارة لأنه أكثر من طبيب، فهو الدكتور أحمد على الجارم ابن شارع مصر الفحل الذى كان يهز المنابر فى أعياد يوم التعليم بنادى الخريجين العتيد بأم درمان وهو يصدح:

يا ساقى الحى جدد نشوة سلفت   وأنت بالجبنات الحمر تسقينا
وأحكم اللحن يا شادى وغن لنا   وإنا محبوك ياسلمى فحيينا

قال الدكتور الجارم: «إننى تربيت فى أحضان بلاغة اللغة العربية، ولكن صحة الإنسان أغلى من كل شىء فى الحياة، إننا دولة ناقلة للعمل ونحتاج إلى ممارسة جيدة للغة أجنبية تنقل لنا أحدث ما وصل إليه الطب» ولا أظن أن رئيس جمهورية مصر العربية أقل اهتمامًا بحماية الثقافية العربية من بشير السودان وزبيره، إلا أن الرجل أكثر وعيًا بأن مثل هذه القضايا أجدر بأن يعالجها من هم أكثر بخفاياها ونتائجها.

لقد أصاب الدكتور العالم عين الحقيقة عندما قال بأنًا «دولة ناقلة للعلم» ولهذا فإن الحديث عن تعريب دراسة العلوم الطبيعية المتقدمة دون أعداد أرضية فكرية له ضرب من الغوغائية، لقد انشئت فى جامعة الخرطوم أول شعبة للترجمة منذ ربع قرن، ومع ذلك ظلت تلك الشعبة عاجزة عن تعريب الثوابت والرموز والمصطلحات فى العلوم الطبيعية، لا لعجز فى القائمين على أمرها وإنما لأن الأقدام على ذلك العمل الكبير يتطلب فى البدء نقل أمهات الكتب فى هذه العلوم إلى اللسان القومى وتطويرهذا بترجمة الحوليات والدوريات العلمية. فمن يصدق، مثلا، أن مؤلفات اينشتاين التى لا سبيل لإدراك كل التطور الذى طرأ على العلوم الفيزيائية دون إلمام بها لم تترجم كاملة إلى العربية، ومما لا شك فيه أن الدول التى أفلحت فى التطور المعاصرهى تلك التى نقلت تلك الآثار العظام ولواحقها إلى ملكها بالترجمة مثل اليابان وروسيا.

على أن الغوغائية التى صحبت دعاوى التعريب فى السودان قد شابها ضرب من الابتزاز الدينى والتعهير الفكرى عندما أخذ دعاة التعريب يتحدثون عن أن العربية التى وسعت محكم التنزيل لن تعجز عن استيعاب العلوم، وليست هذه هى القضية عند من يدركون بدائه العقل، فما من لغة تمكنت من استبطان المعارف الحديثة والتعبير عنها إلا بعد أن نقلت أمهات تلك المعارف إلى لسانها، بما فى ذلك اللغة العربية؛ فمن أجل هذا عرب عبد الملك بن مروان الدواوين، واستعان خالد بن يزيد فى القرن الهجرى الأول بالسريان لنقل آثار القدامى، وأنشأ المأمون دار الحكمة كمستودع لآثار اليونان (علوم الأولين)، وليس فيما نروى بجديد فقد سبق إلى هذا شيخ أزهرى حكيم توقفنا عنده من

قبل، الأستاذ أحمد حسن الزيات، كتب الأستاذ صاحب الرسالة قبل نصف قرن من الزمان ينعى على الأدب العربى قصر بيانه لأنه مقطوع الصلة بحضارة العصر ويقول «بأن البيان القاصر نصف الخرس، وأن اللغة الناقصة ثلاثة أرباع الجهل» ثم مضى يحدث بأن «العلوم اليوم أوروبية أو أمريكية ما فى ذلك شك، وأن الفروق التى باعدت بين الشرق والغرب فى مدلول الإنسانية الراقية إنما يجمعها كلها لفظ العلم وهذا العلم سيبقى غريبًا عنا ما لم ننقله إلى ملكنا بالتعريب، ونعممه فى شعبنا بالنشر.

نعيد كتابة تلك الكلمات الناصعات فى زمان الجحود العلمى الكافر، والمكابرة الجاهلة الذى نعيش فيه، وأى جحود أكثر من أن تتنكر الطفيليات الحضارية لمنابع ما تنعم به من فيض حضارى، فالرداء الذى يلبسون ليسوا هم حاكته، والطائرة التى يستقلون ليسوا هم صناعها، والدواء الذى يستطبون به ليسوا هم صيادلته؛ كنا لنصدق هؤلاء الجاحدين لو كان الواحد منهم يتنقل على ظهر بعير، أو يتداوى بـ «وصفات» الحكيم داود الأنطاكى صاحب «تذكة الحكيم». إن الجامعات هى «دور الحكمة» فى هذا الزماء، وما كان العلماء يغشون «دار الحكمة» فى عهد المأمون لترتيل القرآن وتلقى دروس الفقه وإنما كانوا يهرعون إليها لاستيعاب فكر «الوثنيين» فى الطب والهندسة والفلسفة والأخلاق، دون أن يمنع هذا من أراد منهم التفقه الذهاب إلى حلقة أبى حنيفة النعمان فى مسجد بغداد، ومن أراد منهم التبحر فى النحو الذهاب إلى حلقة الخيل بن أحمد، ومن استهواء منهم الشعر الانصراف إلى مجلس البحترى.

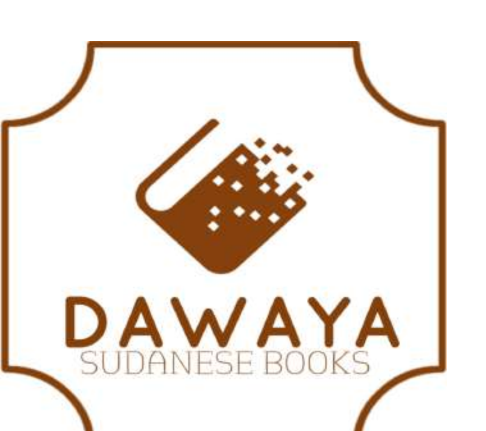
إلا أن الابتزاز الدينى والإرهاب الفكرى ليسا وحدهما مااستقاد «الجبهويين» إلى إصدار ذلك القرار، فهناك أيضا هدف شرير آخر، التحرش بغير العرب وغير المسلمين من أبناء وبنات السودان. كان فى مقدور الغلاة استئلاف هؤلاء بالرفق والحسنى، فقد أبنًا كيف أن اتفاقية أديس أبابا قد مكنت، ولأول مرة فى تاريخ السودان الآلاف من الطلاب الجنوبيين للالتحاق بجامعات مصر يتعلمون فيها بالعربية، لمن استطاع إلى ذلك سبيلا، وبغير العربية لمن لم يستطع فى ذات الوقت الذى تشع عليه الثقافة العربية من كل جنبات حياته. وقد أدى فرض التعليم باللغة العربية فى جامعات السودان إلى حرمان كل

الطلاب الجنوبيين الذين نشأوا فى أحضان اللغة الإنجليزية من فرص التعليم فى جامعات بلادهم. شمل هذا القرار حتى جامعة جوبا التى ابتعثت «الجبهة» بعض عناصرها للتدريس فيها ونشر«الدعوة» بين طلابها مما قاد إلى تظاهرات عنيفة من الطلاب بمقتل اثنين من عناصر الجبهة. وحسب تقارير منظمة العفو الدولية فقد أدى ذلك الصراع إلى اعتقال ٦٢ طالبًا جنوبيًا لمحاولتهم الخروج من جوبا بحثًا عن التعليم فى جامعات شرق أفريقيا؛ كما قاد إلى انضمان القساوسة (الأب كونستاتينو بيتيا والأب نكولاس عبد الله) إلى الطلاب مما حمل السلطات إلى اعتقالهما وتهجيرهما للخرطوم. نتاج كل ذلك الاشتطاط كان هو دفع الجنوبيين نحو الدول الأفريقية المجاورة غير العربية وغير الإسلامية، وتبغيضهم فى العروبة والإسلام، والتأكيد القاطع لهم بأن الإسلام دين لا يعرف التسامح إن كان الذى يصنعه «الجبهويون» هو الإسلام حقًا، وما هو بهذا. فالإسلام يقول فى كتابه الكريم: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين (هود: ١١٨) وكل هذه أمور لمتفلح فى محوها عمليات العلاقات العامة الزائفة مثل تهالك النظام على الفاتيكان حتى يمضى الخبر الأعظم بضع ساعات فى الخرطوم عقب زيارته الرسمية ليوغندا فى فبراير ١٩٩٣. ومنذ تلك الزيارة ما فتئت إذاعة النظام تردد على أهل السودان نبأ مباركة الحبر الأعظم (هكذا) للشريعة الإسلامية وفرحته بأن هذه أول مرة يزور فيها بابا الفاتيكان السودان منذ استقلاله. ولعل من مظاهرات هذا التأييد اعلانه على الملأ بأن معاناة المسيحيين فى السودان تعيد إلى الذاكرة عذابات المسيح على الصليب، كما منها ترسيمه لأول قديسة سودانية، «القديسة بخيته» فطوبى لـ «اخوان السودان» ببخيته.

وكأن الذى يدور فى المعاهد الحكومية لا يكفى، فقد ذهب النظام «الجبهوى» أيضًا إلى محاولة قسر المدارس المسيحية الخاصة بالخرطوم (كلية كمبونى، ومدرسة الاتحاد النسوية)، على تعريب التعليم، وهو أمر اعترض عليه أباء الطلاب والطالبات وأغلبهم من المسلمين، كما لم يقبل به رعاة تلك المدارس لأسباب تعليمية لا دينية، أو وطنية؛ فمدارس كمبونى الإيطالية الكاثوليكية لا تدرس طلابها باللغة الإيطالية حتى تتهم بالانحياز

الثقافى وإنما تدرسهم بالإنجليزية. وإزاء ضغوط الآباء قبل النظام الابقاء على تلك المدارس شريطة أن لا يسمح لخريجيها بالدخول فى الجامعات السودانية، هذا هو قرار النظام الذى دعا لتثوير التعليم لتوفير القوى العاملة المقتدرة التى يحتاجها السودان لتنميته. ولمثل تلك الضغوط تعرضت أيضًا الجامعات الأهلية السودانية (كلية الأحفاد للبنات وجامعة أم درمان الأهلية» لا لأنها عاجزة عن مواكبة احتياجات السودان التنموية وإنما لاستنكاف إدارتها لقرار التعريب القسرى، ولسبب «تنموى» هام هو تأبى أساتذتها وطالباتها فرض الحجاب النسوى. أو ترى هل نحن، بعد كل هذا، نصدق قول أهل الكهف هؤلاء بأن قراراتهم تلك لا يبتغون من ورائها غير تطوير السودان وتنميته والانتقال به إلى مشارف القرن القادم؟





السودان فى العهد الغيهب (ب)
الإسلام السياسى السودانى: جذوره، أفكاره، ممارساته

نشأة التطرف الدينى الحديث

يعود تسييس الدين فى السودان الحديث إلى الخمسينيات عندما برزت إلى الوجود جماعة «الإخوان المسلمين» كتنظيم فاعل بين تلاميذ المدارس وطلاب الجامعات، وكامتداد لصنوتها فى مصر. وظل نشاط الشق «الأخوانى» فى السودان منحصرًا فى المدارس والجامعات حتى انتفاضة أكتوبر ١٩٦٤ التى لعبت فيها قيادة «الأخوان» دورًا ملحوظًا وطوال السنين الأولى من عمرها كان الهم الأكبر لـ «الجماعة» هو محاربة الشيوعيين حتى كادت أن تصبح محاربة الشيوعية هى الأجندة السياسية الوحيدة لذلك التنظيم الذى طرح نفسه، ابتداء، كتنظيم بديل لكل القوى السياسية الحديثة والتى لا يمثل الشيوعيون إلا قلة بينها. كان ذلك الصراع الأخوانى - الشيوعى مبعث رضا للقوى التقليدية فى السودان التى كان يمعضها كثيرًا نشاط الشيوعيين، خاصة بين اتحادات الطلاب والجامعات المهنية، مما قاد إلى حلف موضوعى غير ممأسس بين تلك القوى وجماعة الأخوان فأكسبها مشروعية فى الشارع الإسلامى السودانى. ولا نغالى إن قلنا أن ذلك الحلف المصلحى، خاصة منذ تآمر «الأخوان» مع قيادات الأحزاب التقليدية فى منتصف الستينيات ضد الحزب الشيوعى، كان هو البداية لهدم أى توجه عقلانى فى السياسية بإطلاق تهمة الإلحاد على كل أهل اليسار، وهى تهمة سرعان ما ألحقت بها العلمانية، فى ذات الوقت الذى ظلت فيه تلك الأحزاب ترفع راية اللبرالية. فالعلمانية، اتفق الناس أو اختلفوا حول توافقها مع نظرة الإسلام للسياسة، ليست رديفًا للالحاد بل

هى أطروحة تقول فى بساطة أن الدين مقدس أزلى، وأن السياسة زمنية وبشرية؛ كما تقول فى الخلط بينهما تدنيس للدين وتقديس للسياسة، بمعنى أن السلطة البشرية الدينية تفترض دومًا قداسة لنفسها بحسبانها المترجم لإرادة الرب، وظله على الأرض، وقد فعل هذا الخلفاء المسلمون بدءًا بالمعتصم وانتهاء بآل عثمان، ويفيد أن نضيف بأن بدايات العلمانية فى الوطن العربى تعود إلى الحرب المقدسة ضد دولة الخلافة الإسلامية (آل عثمان) وهذا أمر يجدر بالأصولية الجديدة أن تستذكره.

على أن الذى كان يحاربه «الأخوان» يومذاك، لم يكن هو «الحاد» الشيوعيين بقدر ما هو منافسة الشيوعيين لهم فى استقطاب رصيد المستقبل من القوى الحديثة؛ وكانوا يستخدمون فى مسعاهم ذلك، نفس أساليب العمل التى كان يستخدمها الشيوعيون مثل التنظيمات السرية والإرهاب الفكرى للخصوم مع فارق كبير ففى الوقت الذى كان فيه الشنجون من الشيوعيين يرهبون خصومهم باغتيال الشخصية والاتهام بالرجعية والعمالة. ذهب «الأخوان» إلى استرابة الخصوم واسترهباهم باطلاق تهمات الكفر والإلحاد على كل من خاصمهم. وفى روايته لتاريخ «الجماعة» إبان الدكتور الترابى بأن تلك «الجماعة» «أخذت شيئًا من منهج التنظيم والحركة من مصدر قد يكون غريبًا، وهو الحركة الشيوعية التى كانت غالبة فى الأوساط الطلابية وصاعدة فى الوسط الحديث عامة» ومن ذلك بناء الخلايا السرية وتربية العناصر الحركية»؛ واعترف الترابى بأن هذا وقع بعامل رد الفعل «تحت وطأة الاستفزاز والضغط الشيوعى».

ظل هذا هو حال «الجماعة» منذ عهد ظهورها الأولى حتى أكتوبر ١٩٦٤ عندما خرجت من مرحلة التشرنق الطلابى إلى ما أسماه الترابى فى كتابه ذلك بـ «عهد الخروج» الفترة بين عامى ١٩٦٤ ـ ١٩٦٩؛ فما الذى صنعته تلك الجماعة بعد ظهورها العام وخروجها من مرحلة «الصفوية» إلى مرحلة «الشعبية» بتأطير نشاطها فى جبهة عريضة هى «جبهة الميثاق الإسلامى» ونقدر أن هموم عامة الناس الذين انتظمتهم تلك «الجبهة» أو زعمت الحديث باسمهم باعتبارهم «أغلبية صامتة»، تتجاوز كثيرًا ملاحقة «الشيوعيين» فالشيوعيون مع كل «كفرهم وإلحادهم» ليسوا هم سبب الحرب التى كانت ـ

وما زالت ـ تمزق السودان، وليسوا هم صناع الفقر الذى يرزأ تحته أهل السودان؛ ولا هم مصدر الجهل والمرض اللذين تعانى منهما أقوام السودان، تلك هى القضايا التى ينبغى أن ينصرف إلى حلها «المجدد» الذى يريد وراثة الأرض ومن عليها. لم يكن هى هموم «الترابى» إذا إنه يحدثنا فى مؤلفه ذلك بأن من «أبرز الكسب السياسى (للأخوان) الثورة الشعبية التى عبأتها الحركة لحل الحزب الشيوعى عام ١٩٦٦» وما ألحقت به «من هزيمة وعزلة دينية وسياسية بالغة». كما يحدثنا بأن أكبر الحملات السياسية فى تلك الفترة كانت هى «حملة الدستور الإسلامى» وهذان موضوعان تناولناهما فى فصول سابقة من هذا الكتاب وحسبناهما بداية للغلواء التى ما زال السودان يدفع ثمنها حتى اليوم، ولا نحسب أن أيا من «الكسبين» قد قدم حلا أو شبه حل لأية واحدة من مشكلات الناس الحقيقية، كل ما فى الأمر هو استئثار أقلية «نخبوية» بالدين كله، وبالوطن أجمعه لتجعل منها رهينتين لصراعاتها الطلابية مع نخبة أخرى، وهى صراعات كادت أن تصبح مثل داء الضرائر.

دخلت الجماعة، من بعد، مرحلتين أخرتين أسماهما الدكتور الترابى بمرحلة المجاهد (١٩٦٩ ـ ١٩٧٧) وهى مرحلة محاربة نظام مايو. ثم عهد التطور والمصالحة (١٩٧٧ ـ ١٩٨٤) وهى فترة الاسلامية النميرية؛ وفى الفترة الأخيرلعب «الأخوان» دورًا فاعلا، هيهات لهم إنكاره أوالتنكر له، فى التنظير للطغيان الأهوج الذى أطلقه النميرى من عقاله وآذى بها الإسلام أيما أذى. ولو كان «الأخوان المسلمين» يأتون الأمر على سنته لنأوا بأنفسهم عن ذلك الهرج استنقاذًا للإسلام من غلو الادعياء، وحماية لأنفسهم من ظن السوء؛ لم يفعلوا هذا بل برروا، بفقه الضرورة، جنايات النميرى على العباد وعلى دين رب العباد. دفعًا عن ذلك التأييد يقول الترابى فى كتابه: «لم يكن تطبيق الشريعة فى حسبان الحركة وهى تصالح النظام، وإنما توخت رخصة الحرية لتبنى قاعدتها وقوتها وفق المقتضيات الاستراتيجية الجديدة، لأنها لم تكن ترجو الاصلاح الإسلامى إلا بتمكنها من السودان؛ وبعبارة أخرى يقول الترابى فليؤذ الإسلام، وليهلك الناس، وليل الكذبة أمور البلاد باسم الدين طالما أنهذا يوفر لـ «الأخوان» حرية التحرك لكيما «يتمكنوا» من السودان. أو ليس هذا هو شرع «الأمام» ميكيافيلى؟

لم يكن غائبًا عن بال الشيخ الترابى ما فى دعمهم لتلك البربرية من مثالب لأنه قال: «كان من أشد الخرج على الحركة الإسلامية أن تضطر إلى مشاركة نظام موسوم بالطغيان والفساد، بمثل تلك العلاقة يؤذى سمعة الدعوة والجماعة لا سيما أن الناس يحاسبونها بمعايير الاستقامة أكثر مما يحاسبون أحزابًا أخرى». هذا قول لا يراد منه إلا التزويق والتلفيق ولا يصدر إلا من كيذبان، لأن الكتاب الذى أورد فيه الترابى هذا الحديث السمح قد صدر فى أبريل ١٩٩٢ والسودان بعون الترابى، يئن آنذاك تحت وطأة طغيان آخر لم يحس الترابى وجماعته معه بحرج، وم يقينا بأن «الأخوان» لا يبتغون من الدين إلا السلطان بل «التمكن» فى السودان إلا أنا لن نتركهم يفرون بجرائرهم خاصة وهم يزعمون أنهم أصحاب دعوة لإنقاذ البشرية جميعًا، فما هو جوهر هذه الدعوة؟ وما هى مناهجها؟

بالحديث نتجه، إذن، إلى غايات الجماعة ومناهجها وممارساتها وانجازاتها، ثم نقف قللا عند القيم والمعايير الأخلاقية التى تضبط الأداء والممارسات؛ أو لم يحدثنا الترابى بأن «الأخوان» حزب منقطع الأشياء لا يحاسب إلا بمعايير الاستقامة؟ لهذا فإن كنا لا نرى فى المسرد التاريخى لنشأة التنظيم الأخوانى ما نختلف فيه مع الكاتب أو يستأهل المقاولة، إلا أن مقاولتنا له وجدالنا معه بدوران حول توافق الممارسات «الأخوانية» مع القيم التى يدعون الانتماء إليها، وجدى المناهج التى يسلكون فى تحقيق الغايات التى يبتغون، فى هذا الشأن أورد الكاتب فصولا فيها مزاعم تغرى بالمنازعة، كما فيه غلاء جاوز أقصى غاياته يفيد أن نستكشف ما فيه من تجاوز. من المزاعم تأكيد على تفرد «الأخوان» ببعث الهوية الإسلامية بين أهل السودان، وكانا بأهل السودان هؤلاء صابئة لم يعرف الإسلام طريقه إليهم قبل بروز «الأخوان» وقبل اكتشافهم «حجر رشيد» يفكون به طلاسم استعيا فهمها على غيرهم، ومن المزاعم أيضا تفردهم باحياء الإسلام أحياء تاريخيا بمعنى العودة به من «حاضر ذابل» إلى «ماض زاهرش وتفردهم بتجديد الدين من بعد بعد أن أوهنته جوانب مينة من التراث القديم «لا يحيا بها الدين الحاضر» وهذا التجديد فى عرف الترابى يقضى بالعودة للأصول بدلا من الوقوف عند النقول، ويستلزم

الوعى بالمقاصد بدلا من الذوبان فى الشكليات. فما الذى تعنيه هذه المزاعم؟ وهل هى فى واقع الأمر ضهية لتجارب الدعاة الجدد وممارساتهم؟

نبدأ بالحديث عن الهوية الإسلامية التى ردها الدكتور الترابى إلى فطرة مسلمى السودان «الدينية العرفية» والتى لا بد لها من أن تتفجر بوعى جديد يدرك معه المسلم بأنه «مسلم فوق كل شىء من الهويات التقليدة، الدينية والعرقية والاجتماعية والوطنية» ومدولول هذا القول، الذى لا ليس فيه، هو أن الاعتقاد الإسلامى عند كل سودانى مسلم يجب أن يعلو على الانتماء العرقى والوطنى؛ وهذا حكم جازم تترتب عليه نتائج معينة فى مجتمع متعدد الأعراق، متنوع الديانات. نسأل، ونحاول أن نبين، كيف استوعب «الأخوان» تلك النتائج، وكيف تعاملوا معها؟ ونضيف أنه كان واضحًا للترابى بأن إسلام شعب السودان «الفطرى» لم يكن إسلامًا نموذجيًا، وإنما كان إسلامًا مشويا ببعض التصورات والأعراف الجاهلية» ظل معه ولاء شعب السودان «موزعًا بين القبلية والطريق الأجمع، وظل غالب تدينهم إجتماعيًا مهما ساد فيهم الملوك المسلمون». لهذا لا نبالغ إن قلنا بأن الذى يسعى له الدعاة الجدد هو اصطناع هوية إسلامية جديدة ليست على مثال سودانى، فهل إلى هذا سبيل عبر القهر؟

نعرج، بعد، إلى دعاوى الأحياء الدينى والتجديد الإسلامى، وفى الحالتين ترى الجماعة الإسلامية نفسها نورًا من الله لتجديد دينه وظاهرة تولدت من الغزو الفكرى الأوروبى، بشقيه الشرقى والغربى، كما تحسب نفسها امتدادًا لصحوة إسلامية جديدة تعبرعنها، فى تقدير الدكتور الترابى، أحداث جديدة روح الثقة والاعتزاز بالإسلام، تلك الأحداث هى الثورة الإيرانية، الجهاد الإسلامى فى أفغانستان، الانتفاضة الإسلامية فى فلسطين، وإسلام هؤلاء جميعًا، فى نظرنا، هو إسلام الغالية. كما يرى الترابى فى تلك الصحوة الجديدة بديلا لنظم سقطت وزلزلت، سياسية كانت أم اقتصادية، ورأسمالية كانت أم اشتراكية، وقومية كانت أم وطنية لا دينية؛ وخلاصا مما ازدحم به العالم الإسلامى من صور الفساد والفجور فى الأخلاق، والاستبداد والاضطراب فى السياسة، والخيبة والتخلف فى الاقتصاد، ووجوه الاستضعاف والانكسار الدولى فى وجه

الصهيونية والامبريالية، تلك، وايم الله، أجندة للتجديد هوجاء الطول على الرغم من تحديد «الجماعة» لموقعها فى خارطة التجديد الإسلامى إلى جانب غالبية مختلفة قاصرة عن الوعى بحقائق العصر (إيران وأفغانستان) ناهيك عن التجديد.

إلا أنَّا نحسن الظن ونقول بأنه ربما كان لتلك الجماعة فى مجال الأحياء والتجديد غير نهج، خاصة وشيخها الترابى يعلن على رءوس الأشهاد، فى كتابه ذلك بأن حركته قد سلمت من «علل الذين جعلوا فى ظاهر النص، وكل القوانين ف يظاهر السمنت فغفلوا عن روح الدين ومغازيه» أويعلن بأنها قد جاوزت فى نهجها التجديدى للإسلام، الأطر المعروفة للتفقه والآثار المنقولة فى الفقه، كل تلك مزاعم تقود إلى تساؤل واستخبار، تساؤل عن ماهية هذا الأحياء التاريخى لـ «ماضى زاهر» أهو إحياء للنماذج التاريخية فى الحكم وتقويم البلدان، أم هو أحياء للسنن وتشكيل للمجتمع بما يوافق أصول العقيدة؟ فإن كانت الأولى فهل يملك دعاة التجديد القول بأن كل النماذج التاريخية الإسلامية التى يسعون للعودة إليها كانت خالية من صور الفساد والفجور فى الأخلاق، والاستبداد، والاضطراب فى السياسة؟ وإن كانت الثانية فلماذا يظن «اسلاميو» السودان الذين جاءوا فى مآخرى القرن العشرين بأنهم قادرون على مراءاتنا فى عاقبة هذا الأمر ما لم نره فى بدنه، بعد عهد الرسول وخليفتيه الشيخين؟ أم يراد منا أن نصدق قول الترابى بأن وقع فكر الحركة الاسلامية السودانية، منذ بدايته كان «كمثل وقع القرآنعلى حركة الدعوة بصدر الإسلام حين تنزل فأخرج الجماعة الأولى من الظلمات إليالنور لأول وهلة فسماه الله نورًا مبينًا. لن نفعل ما يفعله «الأخوان» بخصومهم فنرمى صاحب هذا القول بالتجديف. ولكن سنفترض صحة دعواه ثم ننقب سيرته وسيرة صحبه بالمناقيش لنرى إن *كانوا، حقا، مثل الصحاب الأول الذين* تساموا عن حوائج العاجلة اقتداء بالنبى المعصوم، أو مثل، مثل الصحاب الأول الذين تساموا الصحاب قد أعرق أعماله بالمعاصى عندما اغترض الدنيا.

نسأل أيضًا عن التجديد الحضارى الذى يبتغى به الدعاة الجدد إلغاء الحضارة المعاصرة كلها، مظنة بعث لنهج فى الحياة جديد، ولحكم يرقى على كل ما بلغته الانسانية

من قمم فى الكسب السياسى، وما التأمت به من مؤسسات هى خلاصة جهد البشرية عبر قرون، فالحضارات الإنسانية سلسلة مترابطة اسهمت فيها الوثنية الهيلينية بقدر ما أسهمت فيها عقائد الذين هادوا والذين تنصروا والذين اتخذوا الإسلام دينًا. كما أن الظاهرة الحضارية لم تبدأ من فراغ وإنما هى نتاج تواصل وتلاقح قادا إلى بناء فوق بناء، أو هدم بناء؛ فما الذى يرفضه الإسلام فى حضارة هذا العصر التى هى قمة حضارات الإنسان؟ ثم ما هو الذى ستعود إليه «الرافضة الجديدة» فى ماضى الإسلام الزاهر لكيما تجد فيه بديلا للحضارة المعاصرة، أهو الفقه؟ أم هى الشريعة؟ أم هو كتاب الله الكريم وسنه نبيه المصطفى؟ وإن كانت الأخيرة فما هو مدى اجتهاد تلك «الرافضة» فى الخروج من ظاهر النص إلى جوهر الحكم الإلهى؟ تلك هى القضايا التى تثير التساؤل والاستخبار. نحددها فى أبواب ثلاثة هى أولا مفهوم الهوية الإسلامية فى إطارى الواقع القومى والمحلى ومرجعيتهما الدينية والتقليدية، وثانيًا الأحياء الدينى بمعنى بعث التجربة التأريخية الإسلامية، وثالثًا التجديد «الأصولى» الذى يقوم على إلغاء كل مكتسبات الإنسان بغية استبدالها بنهج فى الحياة، جديد قديم. هذه القضايا نتناولها فى تلك الأبواب الثلاثة لنعالج فى كل واحد منها جوهر ما طرحه «أصوليو» السودان من افتراضات حول القديم وما اقترحوه من بدائل للراهن. ثم مدى صحة تلك الافتراضات فى إطارها التاريخى، وجدوى البدائل المقترحة فى ظل الواقع الذى نحن فيه. فى كل هذا فإن الدين ليس محل امتحان أو حساب، باعتبار أن الدين منظومة أحكام خلقية يلتزم بها الناس فى كسب الدنيا وكسب الآخرة وهم يطورون معارفهم بالفعل وينمون قدورهم بالعمل؛ محل الامتحان والحساب هو الفهم المغلوط للدين، أو الاتجار به من قوم يتدفقون فى الباطل ويسارعون إلى الشر.

الهوية.. والأهواء

لا أعرف بلدًا من بلدان أفريقيا أو دولة من دول العرب تشابه السودان فى تنوعه وتعدده؛ فأهله مختلطو الأنساب والعروق، لغاهم التى جبلوا عليها ـ وما زال بعضهم

يتراطن بها ـ تعد بالمئتين فى شماله المسلم وجنوبه غير المسلم، وأديانهم شتات شتات، والكل بدينه مستمسك، وفيه واجد الأمنة وسكون النفس. والسودان مع هذا بلد عتيق تعود أصوله إلى بدايات الحضارة فى وادى النيل، وهى أصول سبقت الإسلام بدهور ولا يتنكر لها ورثتها بالرغم ومن وثنيتها. لهذا فإن الجنوح إلى اختزال الشخصية السودانية فى بعد واحد، بله الدعوة لإلغاء كل بعد آخر من أبعاد تلك الشخصية، ليس هو فقط تكليف للأشياء، ضد طباعها، وإنما هو أيضا نذارة بشرمستطير، هذا إن افترضنا بأن غاية أى مجموعة بشرية تقيم فى رقعة معينة من الأرض هى محاياة أفرادها لبعضهم البعض، إنلم يكن توالفهم واعتزاؤهم البعض إلى البعض.

بيد أن هناك افتراض آخر يتبع استيقان مجموعة بعينها بأن بُعدا بعينه من أبعاد تلك الشخصية المتنوعة هو الذى ينبغى أنيغلب ويسود؛ وهذا فى حد ذاته ليس بافتراض يجعل المرء فى دهش إذ أنه من حق أى رجل أنتسب لدين أو شب على ثقافة المباهاة بثقافته والسعى لنشر دينه ومعلاته الدهش يجيىء عندما تصبح الدعوة قهرًا، والسعى استعلاء لأن هذا يفرق أهل الوطن الواحد، متنوع المنابت ومتعدد الديانات واللغى، إلى علويين وسفليين، وهذا مما لا يرضاه لنفسه أحد. ولا نرمى «الأخوان» بالباطل عندما نقول هذا لأن هذا هو الطريق الذى ساروا فيه فى العهدين اللذين ولوا الأمر فيهما (عهد النميرى وعهد البشير) دعواهم فى هذين العهدين هى الجهاد ضد الكافرين الذين «نفوا الخالق وجحدوا شرعه»؛ والكافر، فى عرف «الجماعة»، ليس فقط هو من لم ينعم الله عليه بعد بالدخول فى دينه الحنيف بعد، بل كل مسلم رأى شطوط «الجماعة» تباعدًا عن الحق.

تلك الغلواء اندفعت إليها جماعة «الأخوان» وهى تستلحق الإسلام بها وتدعى وراة تركته كلها باعتبارها الأمين على مصالح المسلمين أجمعين، وهذا زعم يجافى الثوابت التاريخية والواقع الاجتماعى والثقافى. إلا زن الواقع والتاريخ، فيما يبدو، لا يعنيان شيئًا لهذه «الجماعة التى تنتحل الوصاية على مسلمى السودان؛ ففى رده على سؤال فحواه أن

الواقع السياسى السودانى يقوم على ثوابت فكرية وسكانية لم يستوعبها «الأخوان» أجاب الترابى بالقول: «بالطبع لنا حساباتنا ولكننا لا نستسلم للتاريخ أبدًا، ولانؤمن ـ على مستوى العقيدة ـ أن التاريخ يشكل حتمية تحد من حركة الإنسان». مكمن التناقض فى هذا الحديث هو أن الحركة «الترابية» تزعم بأنها تنطلق فى دعاواها من حقيقة أنها اللسان المعبر عن رأى الأغلبية المسلمة الصامتة من أهل السودان، إلا أنها عندما تجابه بأن الواقع التاريخى الذى يكيف وجدان هذه الأغلبية يتناقض تناقضًا كليا مع دعاواها تجيب بأنها ستقفز فوق هذا الواقع أو تدوس على مسلماته.

ما هو هذا الواقع؟ وما هى قدرات «الترابيين» على إلغاء تاريخ أمة يعود إلى بدايات حضارة الإنسان؟ ما هو وجه الصحة فى الزعم بأن مسلمى السودان لا يعرفون رباطًا بينهم وبين أخوتهم فى الوطن غير الدين؟ وفى أن المسلم منهم لا يريد أن يتلقى الكافرين من أخوته فى الوطن إلا بضرب الرقاب؟ وما وجه الصحة فى أن مسلمى السودان لا يريدون لبلادهم إلا أن تكون رأس رمح للجهاد ضد الكفار حتى لا يبقى الله منهم ديارًا؟ وأنهم غابطون بأعباء ذلك الجهاد حتى وإن قاد إليهلاك زرعهم وضرعهم، وقانعون بمعاناته حتى وإن كان ثمنها هو عزل العالم أجمع لهم؟ هل كان هذا حقًا هو موقف مسلمى السودان من الشطط الدينى فى عهد النميرى الذى أسقطه مسلمو الشمال، جيشًا وشعبًا، بالرغم من تذريه براية الإسلام؟ أو كان هو موقفهم من «الأخوان» فى عهد الديموقراطية الثالثة التى اثبت الاقتراع الشعبى فيها بأن دعاة الهوية الأحادية هؤلاء، مع كل ما اتيح لهم فى عهد إسلام النميرى المزعوم، مما لم يتيح لغيرهم من تمكن سياسى ونفوذ اقتصادى ومال طريق، لم يفلحوا فى اكتساب عشرة بالمائة من أصوات مسلمى الشمال، هذا المعيار «النصرانى» فى التقويم (الانتخابات) لا يملك أن ينكره «الأخوانيون» بسبب من «نصرانيته» ففى حديث له عقب انتخابات الجزائر ذكر الترابى بأن «مستقبل الجزائر غدا أشد وضوحًا لأن الانتخابات أثبتت أن الإسلام هو قدر الجزائر التاريخى والشعبى...» ومن المؤكد أن العراقيل الانتخابية الشكلية لن تقف فى سبيل ذلك القدر فهو سيعبر عن نفسه عاجلا أو آجلا لكنا كنا نود أن يعبر عن نفسه من خلال إطار متسامح

حتى يكون لطيفًا متدرجًا هذا المعيار «الانتخابى» الذى ارتضاه الترابى للجزائر التى انتظم الإسلام كل أهلها، العربى منهم والأمازيقى، وهذا اللطف والتدرج الذى تمناه لمسيرة الإسلام بينهم، أحق به السودان الذى ما زالت للوثنية والمسيحية مكان فيه بين أقوام لا يحسبون بالمئتين والألوف وإنما حسابهم بألوف الألوف. ثم نسأل مجددًا أن لقيت غلوا «الأخوان» تأييدًا من مسلمى السودان فى هذا العهد «البشيرى» الذى جاء بأسنة الرماح وما زال باقيًا فى الحكم بأسنتها. فإن كان الجواب على كل هذه الأسئلة بالنفى أولا فإن هذا يعنى بأن حملة الرسالة الجديدة قد التحسوا من الناس حقهم وأخذوا يتقمنون أمرًا لم يشتوروا المسلمين فيه ومع هذا يريدون قسرهم على أعبائه.

وإن تركنا التحاس حقوق الناس فى الحاضر فهل يستطيع أحد أن يقول بأن هناك نسبًا بين إسلام أهل السودان الذى توارثوه وفطروا عليه وبين هذا الشوط الذى يسوقهم إليه «الأخوان»؟ إسلام أهل السودان تناولناه بالفصل فى كتاب قادنا إلى تسطيره غلو النميرى باسم الإسلام. فى ذلك الكتاب ذكرنا بأن الإسلام «ما كان ليستكن فى وجدان أهل السودان لولا تعاليمالفقهاء والمتصوفة الأول الذين وفدوا إلى ديار النوبة والمسيحية كدعاة مرشدين لا غزاة فاتحين، ولم يكن سبيل هؤلاء الرجال فى نشر الدين إكراهًا حملوا به أهل السودان على النوافل بل مهاداة حببت إلى قلوبهم الفروض» وفيه أوردنا أيضا أن أول حملة اسلامية لغزو دولة النوبة المسيحية فى شمال السودان بقيادة عبد الله بن أبى سرح فى عهد عمرو بن العاص، لم تقهر شعب النوبة وملكها على الإسلام بل عقدت معهم عهدًا ووفاقًا هو أقرب إلى الاتفاق التجارى. وفى روايتين لتاريخ تلك الحقبة أورد المؤرخون بأن ذلك التبادل التجارى اشتمل على مد ملوك النوبة بالحبوب والخمر. روى البلاذرى (فتوح البلدان) أن «المهدى أمير المؤمنين أمر بإلزام النوبة فى كل سنة ثلاثمائة وستين رأسا على أن يعطوا قمحًا وخل خمر وفرسًا أو قيمته. هذه الرواية أكدها المقريزى فى (الخطط) بقوله «أول ما تقرر هذا البقط على النوبة فى إمارة عمرو بن العاص لما بعث عبد الله بن أبى سرح... ثم قرر الصلح معه على ثلاثمائة وستين رأسًا فى كل سنة. وعن أبى خليفة، حميد بن هشام البحترى أن الذى صولح عليه النوبة ثلاثمائة

وستين رأسًا لفيىء المسلمين، ولصاحب مصر أربعون رأسًا، ويدفع إليهم إلفى أردب قمحًا ومن الشعير كذلك ومن الخمر ألف أقتين للمتملك (ملك النوبة) ولرسه ثلاثمائة أقتين من الخمر».. تلك هى روايات البلاذرى والمقريزى وهما المصدران الأساسيان لتاريخ الغزو الإسلامى للسودان فى عهد عمرو فى ذلك العهد، إذن، لم يقبل مجاهدة الإسلام بقاء أهل السودان على مسيحيتهم فحسب، بل تعاهدوا معهم على إمدادهم بالخمور لملوكهم وكنائسهم. *نروى تلك القصة حتى نبين كيف كان مجاهدة الإسلام الأولين* يتعاطون الأمور فى تعاملهم السياسى مع الواقع الاجتماعى، يعترفون بثوابته ويتكيفون معها لمصلحة أغلب، حتى وإن حملهم هذا على التغاضى عن المنكر.

النسب بين إسلاموية «الأخوان» وإسلام الفقهاء، والمتصوفة الذين أقاموا الدين فى ربوع السودان نفتقده أيضا فى النهج الذى سار فيه الدعاة الجدد لنشر ألوية الدين، فلم يعرف تاريخ الدعوة الإسلامية فى السودان فقيها أو متصوفًا واحدًا تمارى فى العجب والخيلاء للحد الذى أنكر فيه إسلام غيره المسلمين، حتى من اختزل منهم برأيه؛ وكان هذا هو حالِ الحكام المسلمين البناة فى سنار ودار فور. فبدايات الإسلام السودانى كانت على يد الفقهاء الوافدين من المشرق والمغرب (الشيخ إبراهيم البولاد من مصر، والشيخ تاج الدين البهارى من بغداد، والشيخ التلمسانى المغربى من المغرب، والشيخ علاماالله من اليمن) جاءوا لنشر الدين بالحسنى فى أرض مسيحية أو وثنية فأقاموا الزوايا والمساجد للصلوات، وأنشأوا الخلاوى للتعليم الدينى، واحتوش الناس أجمعون بهؤلاء الرواد، كما أحدق بهم طلاب العلم فنبغ من بينهم شموس المعارف مثل الشيخ محمد عيسى سوار الذهب والشيخ عيسى ورد بشارة (أول من أقام مسجدًا للصلاة فى السودان الوسيط فى قرية كترانج).

ولم تكن المسيحية والوثنية هما السمة الوحيدة المميزة لذلك السودان وإنما كانت هناك سمة أخرى، أصول أهله العرقية. فجميع أقوام السودان كانت من عناصر غير عربية، (النوبة الحاميون فى شماله وشرقه والزنج فيما تبقى من أرضه) إلى جانب

الهجرة العربية إلى الشمال والشرق، وإنما من بعدها العنصر العربى فى السكان الأصليين فخلقوا بذلك عنصرًا جديدًا، إلا أن هؤلاء الأقوام مع استعرابهم ودخولهم فى الإسلام ظلوا يحافظون على عاداتهم وأعرافهم خاصة فى الطقوس الاجتماعية. ولهذا فإن التأثيرات المسيحية والوثنية على الشخصية السودانية لا تغلى بتمنى ذهابها (wishing it a way) لما خلفته من أثر على البنية الفكرية السودانية بعادات وطقوس وأساطير أثرت على المزاج العام وأنماط السلوك الاجتماعى. وفى تقديرنا ما كان للإسلام أن يبقى ويزدهر لولا أن دعاته الأولى من الفقهاء قد تراضوا مع الناس على صيغة للتعايش الدينى مع هذه الوثنية حتى بدا سلام أهل السودان لبعض الرحالة المسلمين وغير المسلمين وكأنه اسلام زائف. فابن حوقل، مثلا، يحدثنا فى كتابه «صورة الأرض» بأن البجة (أهل شرق السودان) «سود كالأحباش» واسلامهم اسلام تصنع»، والبقوى، فيما روى الأمير يوسف كمال فى مؤلفه بالفرنسية عن آثار أفريقيا ومصر، يروى بأن أهل ارقو ودنقلا، مع إسلامهم، كانوا يعاملون ملوكهم كالآلهة حتى القرن الثامن عشر، ومن ذلك الزعم بأن الملوك لا يأكلون كالبشر، ولهذا فإن شاء الحظ العاثر لفرد أن يرى الملك وهو يأكل أعدم فى الحال.

ذلك، أيضا كان هو حال أول دولة إسلامية قامت فى السودان، مملكة الفنج، فى سنار؛ فبالرغم من انتماد حكام الفنج للإسلام إلا أن المجتمع السنارى كان نموذجًا للتعايش بين الاسلام والوثنية، خاصة وأن حكام سنار أنفسهم قد انحدورا من صلب قبائل زنجية الأصل ما فتئت، حتى ذلك الوقت، تمارس الوثنية، كما كان ذلك المجتمع يضم أخلاطًا من الأقاويم حدد لكل واحد منهم دوره فى المجتمع حسب أصله. فى ذلك المجتمع تعايش (الفقرا) أى الشيوخ المتصوفة مع كجور (سحرة) النوبة، كما تعايش جلد الفهد (رداء كبير القوم عند الشلك) مع العمامة فى الزى الرسمى الذى كان يرتديه الحاكم السنارى، ذلك التعايش السلمى أسعد على نشر الفقهاء للإسلام بالحسنى. وقد انجب البيت السنارى ملوكًا كانوا أكثر قربى بأهل العلم من رصفائهم، مثل بادى أبوشلوخ الذى كان له الفضل فى ابتعاث الطلاب إلى الأزهر فى مصر ولهذا أصبح اسم رواق أهل السودان فى الأزهر بالرواق السنارى.

هذه المهاداة كانت هى السبيل الذى انتهجه الفقهاء، الأوائل لنشر الدين بين أهل السودان حاكمين ومحكومين، وعلى ذات النهج سار المتصوفة، خبروا أعراف الناس وعاداتهم فأتوهم من حيث يثيرون وجدانهم، فالذكر الجماعى لم يبق على سمته الموروث بل أخذت توشيه الأهازيج العامة وتصحبه دقات الطبول الأفريقية التى تثير احساسيس القوم وانفعالاتهم. ويروى ضيف الله أن واحدًا من هؤلاء الشيوخ (اسماعيل صاحب الربابة) كان يغنى فى الحفلات، وفى ساعات وجده الإلهى «يُحضر البنات والعرايس للرقيص».

وقد يفيد أن نقف هنا وقفة قصيرة عن معلم هام من معالم التصوف الإسلامى، الأصل الذى انحدرت منه آباء التصوف السودانى وأساتيذ فرقه المعروفة تتلميذ على يديه أغلب الفقهاء والمتصوفة المرموقين فى السودان. ويجدر بالذين استولوا قسرًا على «التركة» الإسلامية فى السودان أن يتفطنوا فى سيرة، السيد أحمد بن إدريس الفاسى. فالى حلقة ابن إدريس بالمدينة المنورة تدافع شيوخ الإسلام يتلقوم من يده المعارف وينهلون العلوم؛ على يديه تتلمذ الميرغنى الكبير فأجازه ليتوجه من بعد إلى بلاد الجبرته (أريتريا) ينشر العلم بين أهليها قبل أن ينحدر إلى السودان، وتتلمذ عبد الله الموازى الذى حمل راية الإسلام إلى جبال النوبة، وتتلمذ الشيخ المجذوب قبل عودته إلى شرق السودان وشماله لينشىء الطريقة المحمدية الشاذلية، وتتلمذ إبراهيم قبل أن يستقر به المطاف فى كريمة ليقيم الطريقة المحمدية، ونهل من علمه، عبر تلميذه الميرغنى، الشيخ إسماعيل الولى ثم اندفع هو وابنه محمد المكى ينشران الإسلام فى غرب السودان.

وكان أكثر ما حذر منه معلم فقهاء السودان تلاميذه هؤلاء غرور العلماء، ومغالاة الذين ينزعون منهم إلى تكفير الخصوم. ولعل أروع مباحثه فى هذا المجال رسالتان، «الرد على أهل الرأى بالصواب لموافقة السنة والكتاب».. ومناظرته لفقهاء عسير. حذر الشيخ فى رسالته الأولى من العلماء والفقهاء الذين لا يوافق سرهم علانيتهم، ونهى عن التظاهر بالدين لأن ذكر الله، فى عقيدته، لا يكون إلا بالقلب (ألا بذكر الله تطمئن

القلوب) كما نصح الفقهاء بالتواضع فى أحكامهم وهو يعيد عليهم قولاً للإمام مالك عندما حانت وفاته؛ فقد روى أن الإمام مالك أخذ يجهش بالبكاء عندما وافته المنية فسئل ما يبكيك يا أبا عبد الله؟ قال: «وددت أننى جُلدت بكل كلمة قلتها سوطًا ولا ألقى النبى بشىء زدته فى شريعته» «أهل الرأى» الذين تحدث عنهم الشيخ الحكيم، عليه رضوان الله، هم الأئمة الأربعة، ففى اجتهاده أن هؤلاء الأئمة بشر لم يأتوا بشىء، مُنزل، ولذا فللمسلم أن يجتهد رأيه ويخالفهم، وفى هذا أورد الشيخ حديث الرسول: «العلم ثلاثة: آية محكمة، وسنة ماضية، ولا أدرى» أى أن هناك الكثير الذى قد يجهله العالم، ولهذا فمن الخير الذى يجعل أمرًا أن يعترف بجهله به بدلا م الفتوى بالظن. كما نبه ابن إدريس ومريديه، فى تلك الرسالة، بأن لا يستكينوا لأحكام لا يسندها واقع لأنها جاءت من العلماء حتى وإن كان هؤلاء العلماء هم الأئمة الأربعة لأن الله تعالى قال (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء، قليلا ما تذكرون) هذا مثال من أصول الإسلام السودانى لم يعه فقيه هذا الزمان الردىء الذى ذهبت به الخيلاء والغرور الفكرى إلى حد التظنى بأنه قادر على إعادة صوغ الإسلام السودانى كله وفق هواه.

استنكر فيها إكراه الشيخ العالم الثائر محمد بن عبد الوهاب على رأيه؛ فمع إقراره بعلم الشيخ وفضله إلا أنه احتسبه رجلاً كالرجال يجتهد الرأى فإن أصاب فلنفسه وأن أخطأ فعليها، ولهذا أنكر عليه المسلم باسم الإسلام. وقد لقى الصوفى العالم ابن إدريس تقديرًا كبيرًا من إشراف تهامة بالرغم من تشددهم ضد الصوفية. وذهب بابن إدريس الحرص على أن يجتهد كل مسلم رأيه بنفسه أن طالب فى رسالته القصيرة (خطبة النكاح) كل زوج أن يعلم زوجته حتى تتفطن فى أمر دينها بنفسها دون حاجة لزوجها.

لا غرابة، إذن، إن الغى الترابى ذلك الجزء من الميراث الإسلامى السودانى بجملة واحدة وصف فيها تدين تلك المرحلة بالتدين الاجتماعى، ولا غرابة أيضًا فى تمزيقه لأوصال التاريخ وهو يتحدث عن المهدية، أولى المحاولات لتثوير الإسلام فى السودان. فالمهدية التى «انحشد أهل السودان تحت راية جهادها قد طهرت البلاد»، حسب قوله،

«من الكفر وأتمت الدين بإقامة دولة إسلامية بسطت شرائع الإسلام وأمارته وقضاءه... وسعت للسير بالجهاد فيما حولها من الأقاليم لتطهير الأرض وتملأها خيرًا». ذلك المشروع التحريرى الإسلامى لم يقض عليه، حسب رأى الترابى، إلا «أحداق الأمبريالية الغربية على المهدية مع من أعانها من السودانيين». لا غرابة فى هذا وذلك لأن الرجل قد أوهم نفسه بأنه صاحب رسالة لبعث إسلامى يتجاوز حدود بلاده؛ ومن تبالغ فيهم مثل هذا المرض لا يخنعون بالحق حتى يدمى الواقع أنوفهم.

إن الثورة المهدية، فى رأى كثير من أهل السودان، تستمد عظمتها من أنها ثورة تحريرية ضد نظام مستعمر غشوم، وإن كانت رأيتها التى تجحفل وراءها الناس هى راية الإسلام. ذلك النظام الاستعمارى لم يكن هو حكم الكافرين بل هو دولة الخلافة الإسلامية التى آل إليها سلطان المسلمين فى أعقاب تساقط الممالك العربية الإسلامية بعد العصر العباسى الثانى، ومنذ أن تواطأ الخليفة المعتصم مع خئولته من الأتراك؛ هذه حقيقة تاريخية لا يلغيها اللعب بالألفاظ. ولهذا فإن افتتن أهل السودان بالأمام الثائر، وطنيًا غيورًا، وعسكريًا ملهمًا، ورائدًا تطهريًا إلا أن كثيرًا منهم لم يقبلوا منهجه فى تثوير الإسلام لمجافاته لكل موارث التسامح الدينى فى السودان منذ مملكة الفنج؛ ودليل ذلك تكفير المهدى لكل خصومه من العلماء حتى لم يبق جميعًا من مجال غير الأنطواء تقيه وضرورة، أو اللواذ بالخارج طلبًاللسند والتعضيد، والأخيرون هم من «أعان» الأمبريالية فى عرف الترابى، وفى تلك السيرة لهذا السلف الذى استنجد بـ «الكافرين» خلف لاحقون، فقد لاذ بحمى «الكافرين» أمام الثورة الإسلامية الخمينى فى ضواحى باريس، فمن هناك كان يبعث برسائله المسجلة لأهل إيران، وكان يتلقى وفود الصحافة الضالعة فى ركاب «الأمبيريالية»، كما منها «شد الرحال» إلى دولته الجديدة - لا على متن ناقلة يعلوها طورًا ويهبط منها طورًا كما فعل عمر العظيم فى طريقه إلى بيت المقدس - وإنما على متن طائرة (بونيق ٧٤٧) تابعة للخطوط الجوية السويسرية؛ وتلك الأمبيريالية هى التى ظلت تمد مجاهدى الأفغان بالسلاح فى برنامج كانت تُعد تفاصيلة فى واشنطون، هذان هما نموذجًا الثورة الإسلامية المعاصرة فى رأى الترابى. أو يكفى هذا أم نضيف

إليه ابتعاث الترابى لصديقه الجديد عمر عبد الرحمن إلى نيو جيرسى، إحدى ضواحى نيويورك ليعلى رايات الإسلام فى حمى الأمبيريالية.

على أن أكبر الفرى هى حديث الدكتور المؤرخ حول المشروع التحريرى الإسلامى الذى سعبت به المهدية لما حولها من الأقاليم، لذلك الأمر نشير لأن ما يوحى به حديث الدكتور المجدد هو أن التحرير الإسلامى يتم باقامة «إمامة شاملة تطبق شرائع الإسلام وقضائه».

حتى وإن لم تتجاوز تلك الشرائع وذلك القضاء - فى واقع التجربة المعيشة - غير تطبيق الحدود. وقد أثبتت التجارب أن فهم «الأخوان» لمشروع البعث الحضارى الإسلامى لم يتجاوز ذلك الأفق المحدود. فما الذى يبتغيه الترابى و«أخوانه» حقيقة من غلوائهم تلك؟ فنحن إن فهمنا الأفق الحضارى للتثوير المهدوى للإسلام من منطلق التوجه الرسولى للإمام المهدى الذى تقاسمته التطهرية الدينية، والنوازع الوطنية، والتهويمات الصوفية، إلا أنا لا نفهم ما دهى هذا العالم الباريسى؟ فى تقديرنا أن ما يستبغيه «الأخوان» هو السلطان، وهو سلطان لا سبيل لأقلية مسحوقة إليه إلا بالتغلب وحط الآخرين، وفى هذا للترابى أنظار باريسيون مثل «المناضل» الكمبودى بوك بوت الذى تلقى تعليمه وثقافته اليسارية فى مدينة النور وتعم بلبراليتها ثم عاد إلى بلاده فركبه عفريت.

حقيقة الأمر أن الحركة «الأخوانية» تستقفى فى هذا التطرف خطى إمامها سيد قطب وشيخها المودودى؛ هذا أمر لم ينكره الترابى لأنه ذكر فى كتابه الذى أرخ به نشأة الجماعة «الأخوانية» بأن الحركة «كانت عالة فى زادها الفكرى والتنظيمى على الخارج، وكانت تتناول غالب أدبها من كتب الأخوان المسلمين فى مصر أو كتابات المودودى». ولا نحسب أن الحركة قد تطورت كثيرًا فى هذا المجال لأن «القطبية» و «المودوية» ظلت تسم كل مناهجها وأفكارها، تلك فى اعتقادناهى الخطيئة الأولى. إلا أن التعارض الفاضح بين تلك الأفكار والمناهج، وبين الواقع الذى أراد «الأخوان» قسره عليها دفع بهم إلى خطيئة أخرى، المراوغة والكذب.

لن نقف طويلاً عند فكر أبى الأعلى المودودى لأنه، بنشأته وتطوره، فكر غريب على البيئة السودانية بل هو، فى أساسه، رد فعل هندى إسلامى على الهندوكية. يقول المودودى فى كتابه «نظرية الإسلام وهديه» إن «وظيفة رأس الدولة فى الإسلام هى أن يدبر أمر الدولة وفق مبادئ الإسلام، ولأن مجلس الشورى لا عمل له إلا أن يساعد الرئيس على تنفيذ هذا النظام المبدئى ولا يحق للذين لا يؤمنون بمبادئ الإسلام أن يشتركوا فى انتخاب الرجال لهذه المناصب»، ومثل هذا الحديث لايتيح لأمثال بنازير بوتو تولى الحكم فى الدولة الإسلامية، ويقول المودودى حول المواطنة إنها تعتمد فى الإسلام» على الإيمان والاستقرار فى دار الإسلام أو الهجرة إليها بموجب قوله تعالى : «إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شىء حتى يهاجروا» (الأنفال، ٧٢). وعلى أى حال فقد أثبتت التجربة الباكستانية نفسها هشاشة هذه الفكرة التى اختزلت عناصر الشخصية القومية فى المجتمعات المركبة فى بعد واحد هو العقيدة؛ فوحدة العقيدة تلك لم تمنع البنغال من الانسلاخ من الدولة المسلمة الموحدة عندما تأذى أهلها من هيمنة أهل السند عليهم، فأنشأوا بنقلاديش.

وقفتنا ستكون عند النظرية «القطبية» التى فصلها صاحبها فى كتابه «معالم فى الطريق» وبناها على افتراض يقول بأن العالم الإسلامى يعيش اليوم فى جاهلية كتلك التى عاصرها الإسلام أو أظلم، وفى اعتقاد الدكتور سيد قطب لا مخرج للدعاة الجدد إلا بالاستعلاء على هذا المجتمع وبأن لايعدلوا فى قيمهم وتصوراتهم قليلا أوكثيرًا للالتقاء معه فى نصف الطريق. تلك دعوة لنسف المجتمع، نتلمسها فى مقولات الترابى حول جاهلية الحضارة المعاصرة وحول إلغاء الواقع التاريخى فى السودان، بل الاستعلاء عليه، ويذهب الدكتور قطب أيضًا إلى الدعوة لمحاربة الدولة الإسلامية لأنها تعوق انتشار الإسلام، كمايدعو لامتداد تلك الحروب الغشوم إلى المجتمعات الوثنية فى أفريقيا والهند ودون أن يقدم لأولئك الذين يسعى لادخالهم فى الإيمان؛ بحد السيف إن شاء، وبالاستئلاف إن شاءوا ما يعينهم فى دنياهم. فأهل الهند وأفريقيا لا يعانون من أزمة

روحانية. شأن أوروبا التى أنهكتها المادية فى حساب «القطبيين»، وإنما يعانون من مشكلات فيزيقية حلها فى الأرض بالعمران والتقدم العلمى. لم تكن تلك هى بشارة قطب، بشارته للمستألفين هى أن قيام الحضارة بطريقة الإسلام ومنهجه لا تتوقف على درجة معينة من التقدم الصناعى والاقتصادى والعلمى. أولا يرى الناس ما فى هذا الحديث من فاشية وتخلف لم يعرفها الإسلام إلا فى أفكار المهووسين من الخوارج والحشاشين. ثم أولا يرون وجه الشبه بين تلك الأفكار الناسفة وبين ما يشيعه «الأخوان» حول الدول الإسلامية القائمة من اتهام بتعويق مسيرة الإسلام، أو يرددونه من أوهام حول دور الحركة الإسلامية السودانية الرائد فى أفريقيا، وهم لما يفلحوا بعد فى أن يحققوا لمسلمى السودان أدنى الضروريات.

تلك، لعمرى، خيبة مزدوجة، فمن ناحية أراد «الأخوان» تقمص شخصية لا صلة لها بمسار التاريخ الإسلامى فى السودان القديم ـ ناهيك عن الحاضر ـ وفق تصورنظرى للإسلام المثالى الذى لا يطابق الواقع التاريخى الإسلامى، وبسبب من نظريته وتجافيه للواقع فهو تصور وهمى، أما الثانية فهى عجزهم عجزًا كاملا عن صوغ مشروع حضارى لأمة المسلمين يرسون نموذجه فى السودان، ثم يتجاوزون به حدوده إلى عالِم المسلمين. هذا المشروع الجديد تستلزمه مناداة «الأخوان» برفض حضارة العصرالتاريخية ودعوتهم للقطيعة الكاملة معها، ولهذا لايمكن اختصاره فى شعار «تحكيم شرع الله». فكفى المسلمين ما لاقوه من اختزال الخوارج للإسلام كله فى شعار «الحاكمية لله». فالذى يريد أن يعرفه المسلمون هو المشروع الإسلامى الجديد فى مؤسسات السياسة، وفى مؤسسات الاقتصاد، وفى أنماط التعامل مع العالم غير المسلم، وفى وسائل الانفكاك من أسار التخلف، نتحدث عن النماذج «الإسلامية» الأصلية لا اللهاث وراء برنامج صندوق النقد الدولى «الجاهلى».

نجيىء بعد إلى الخطيئة الثانية، الكذب والمراوغة. فمع كل ذلك الاستعلاء والغرور وتضخم الذات أدرك «الأخوان» بأن إكراه أهل السودان على هوية ذات بعد آحادى أمر

دونه خرط القتاد، ولهذا فمتى ما تبدى لهم فى ساعات الجزر بأن لا حيلة لهم مع الواقع، أخذوا يراوغون بحديث مكذوب حول التعايش السلمى بين أهل الملل المختلفة فى ظل الدولة الإسلامية، هذه المراوغة قادتهم لاستنباط تبريرفقهى من «صحيفة المدينة» العهد الذى وادع فيه رسول الله غير المسلمين من يهود، وأقرحقوقهم فى الأموال. أتخذ «الأخوانيون» لأنفسهم هوية قومية تحت دثارهم الجديد ذلك، وهم الذين لم يرتضوا لأهل السودان بغير هوية واحدة فى الهوية الإسلامية، وأقاموا تنظيمًا جديدًا أسموه «الجبهة القومية الإسلامية» مقدمين فيه الانتماء للأرض وأهلها على الانتماء للدين، ومتبعين ذلك بميثاق قومى يقر بحق غير المسلم فى أن يلى أمور المسلمين فى السودان.

فى كل واحدة من هذه المزاعم كانوا مراوغين، فصحيفة المدينة لا تصلح نموذجًا للحكم خارج إطارها التاريخى، وهو إطنا تبدل أمره بعد «بدر» وأصبح أثرًا بعد عين فى عهد عمر، ويحدثنا الإمام مالك فى «الموطأ» بأن أمير المؤمنين عمر قد أخرج اليهود الذين وادعم الرسول فى صحيفته من خيبر دون تعويض على ما لهم، وأخرج يهود فدك بعد أن قيّم أرضهم وزرعهم وأعطاهم النصف وهو يقول : «لا يجتمع دينان فى جزيرة العرب». ولو كانوا، كما زعموا، مجتهدة يعودون بالاسلام إلى الأصول بدلا من التمسك بالنقول لوجدوا فى هذا الدين القيم ما يعينهم على مخرج صدق مما أوقعوا أنفسهم فيه من حرج، لو جدوا فى القرآن ما ينجيهم مما استورطوا أنفسهم فيه بالخفة فى كبائر الأمور. فالقرآن ـ وهو حمال ذو وجوه ـ إن كان هو القاتل فى وجهه المدنى. مع كل ما فى صحيفة المدينة من تسامح وموادعة؛ ﴿لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك * فيها إلا قليلا ملعونين أينما ثقفوا وقتلوا تقتيلا﴾ (الأحزاب ٦٠، ٦١) والقاتل ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فضدوا الوثاق فإما مّنا بعد وأمافداءحتى تضع الحرب أوزارها﴾ (محمد٤) والقائل: ﴿يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم﴾ (التوبة ٧٣ والتحريم ٩) هو أيضا الذى يقول فى أصوله المكية: ﴿ولوشاء الله ما أشركوا وماجعلناك عليهم حفيظًا وما أنت عليهم بوكيل﴾ (الأنعام ١٠٧)،

ويقول: ﴿وقال الذين أشركوا لوشاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين﴾ (النحل ٣٥).

فما هى حقيقة اجتهاد «الإخوان» أمام كل هذه الخيارات؟ انتهى بهم الاجتهاد فى كل عهود الديمقراطية التعددية إلى أن الإسلام دين يبيح التعايش السلمى بين الأديان فى الدولة المسلمة وبهذا فهم، يزعمون، يقتفون أثر السرلول فى مجتمع المدينة، ذلك كان هو اجتهادهم فى عام ١٩٦٨ وفى عام ١٩٨٦ إلا أنهم لم يلبثوا على ذلك الاجتهاد طويلا. فبعد أعوام ثلاثة من إسلام عام ١٩٨٦ المتسامح أخذ الناس يتسمعون منهم نغمًا جديدًا، أقرب إلى قول عمر . «لايجتمع دينان» فالحرب الأهلية فى جنوب السودان أصبحت جهادًا ضد الكفار انشطر معه السودان إلى دارحرب ودار إسلام. أما الخلاف السياسى مع القوى الديمقراطية العَلمانية فقد تصاعد إلى حرب ضد الذين يُدبرون عن الله حتى أصبح الدين الإسلامى كله حكرًا على مجموعة، بل فرد فى تلك المجموعة، ينقض فى العشية ما أبرم فى الصبيحة. ولكنا إن صدقنا قول أمين الجماعة «الأخوانية» بأن الذى يدور فى سودان اليوم هو أمر لا شأن لهم به، بالرغم من هيمنة عناصرهم على كل مفاصل النظام السياسى وكل قمم الاقتصاد فى هذا العهد؛ وإن صدقنا دعوى الترابى بأن «الإسلاميين» لم يسعوا يومًا للاستيلاء على السلطة «وإنما يؤيدون كل من تبنى الطرح الإسلامى وهذا هو الحال مع النظام القائم».

بالرغم من قوله فى كتابه الذى صدر قبل شهر واحد من ذلك التصريح الصحفى بأن هدف التنظيم «الإسلامى» هو التمكين السياسى؛ نعم إن صدقنا كل هذه المزاعم أولا يعنى هذا، أولا . بأن «الأخوان» قد رضوا لأنفسهم احتمال أوزارهذا النظام السفاح رغم تهربهم من الانتماء إليه تهرب الزانية من ابن السفاح كلما جوبهوا بالاتهامات حول اعتداءات النظام على الحقوق الأساسية للإنسان وتداعياتها التى نفرت الناس فى الدين؟ ثم أولا يعنى قبول ذلك العبث الذى يقع باسم الإسلام بأنهم يفتقدون المنهج، وإلا فلما قبلوا لأنفسهم بموالاة نظام وتأييد مؤسسات ومناهج أنشأها فتية متأخرون فى المرتبة فلا هم لحمة، ولا هم سدى.

تلك ليست هذه فى التجربة الأولى التى سقطوا فيها فى مثل ذلك الامتحان منذ ما أسموه عند الخروج العام؛ فما أشبه الليلة بالبارحة، وما أشبه الباحة بالبارحة الأولى؛ ففى الفترة الأكتوبرية (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩) كان النموذج الإسلامى هو مشروع دستور نسب كذبا للإسلام، إذ نُسج ذلك الدستور لحمة وسدى من الدساتير العلمانية باستثناء اضافة واحدة هى تحريم الالحاد بهدف محاربة الشيوعيين، وكأن ذلك الهدف الوحيد للبعث الإسلامى. وفى الفترة المايوية (١٩٧٨ ـ ١٩٨٤) جاء النميرى بمشروعه الإسلامى ولم يترك لـ «الأخوان» فترة يلتقطون فيها أنفاسهم، فأخذوا يَعدون وراءه ويجدون المسوغات للالاته التى أضرت الإسلام أبلغ ضرر، وآذت السودان إيما ايذاء مع هذا أصبحت أجندة غيرهم ـ على ما فيها من بدع مضلة ـ هى البعث الإسلامى. وفى العهد الديمقراطى الثالث (١٩٨٦ ـ ١٩٨٩) كان الأمر المقيم المقعد لـ «الأخوان» هو القوانين الجزائية، فسعادتهم كانت غامرة بمؤسسات «جاهلية مثل البرلمان، والأحزاب، والنقابات، أو بمفاهيم أكثر» جاهلية مثل حرية الصحافة، وحقوق غير المسلمين فى الولاية، لهذا لم يبق ما ينشغلون به غير الحدود. وفى هذا لا نفترى عليهم الكذب ففى حديث لزعيمهم (على عثما محمد طه) فى برلمان السودان «العلمانى» أورد الزعيم أن «موقفنا الثابت هو الوفاء بأحكام السودان، إلا أن حصيلة الأشهر الماضية غير واضحة والتصريحات متضاربة مما يعكس عدم جدية الحكومة فى التعامل مع القضية. فاضافة إلى تجميد الأحكام الجنائية (الحدود) هناك سعى لتهميش الزكاة وغيرها من الجوانب الإسلامية» فالعقوبات والزكاة، إذن، هما أهم ما فى الإسلام، ولا تسألن عن غيرها، لأن كلمة «غير» اسم ملازم للإضافة فى المعنى ولهذا فهو أدنى أهمية مما أضيف إليه.

كان هذا هو المذهب الذى استنهجه «الأخوان» فى تعاملهم مع (الواقع الداخلى السودانى) أما أسلوبهم فى التعامل مع الخارج فلا يقل تغريرًا ومراوغة وتمركزًا فى الذات. فالحركة «الأخوانية» لا تقنع بدور محلى فى إعادة بناء السودان على نموذج إسلامى حتى وإن كان ذلك النموذج أمرًا هلاميًا. وإنما تريد أيضًا أن تنتقل بتلك الهلامية إلى جميع أرجاء العالم الإسلامى. إلا أنها تدرك بأن المنطق الضابط لأفكارها

فى الداخل (اختزال الهوية الوطنية فى بعد واحد واختزال الأجندة السياسية فى فقرة واحدة هى تحكيم شرع الله) لن يقنع أحد من الذين تسعى لايلافهم، ولا يقوى على الوقوف أمام حقائق الحياة فى هذا العالم الذى تتملك العلمانية كل وجوه الحياة فيه. وإن ظن «الأخوان» بأن فى مقدورهم جحود هذه الهيمنة العلمانية على وجود الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فى السودان باستغلال الفهم الطوبارى للدين عند سواد الناس وتخديرهم بنبوءة عن جنة أرضية يقيمونها بتحكيم «شرع الله» فإن هذا لن يجوز على غير المسلمين، ولاينطلى على ذوى البصائر من المسلمين كلا هؤلاء يشهدون أولئك الواهمين أنفسهم، الموهمين غيرهم، بجاهلية الحضارة المعاصرة يغترفون من فيض هذه الحضارة المنبوذة كمستهلكين لا صناع لها. ومع هذا تريد هذه «الرافضة» حمل الناس على تصديقها بأن العالم الذى يمدهم بالطائرة، ويمدهم بالجرار، ويمدهم بالعلاج، ويمدهم بالدواء، ويمدهم بالصاروخ الذى يحمون به أرضهم هو جاهلية جديدة. هذا سخف ورق عقل لا يجوزان على أحد، ولا يقبل بهما حتى أولئك الذين يرمض كبادهم ويجرح كبرياءهم واقع التخلف الأسيف الذى نعيش فيه، لأن عقده الاستعلاء الزائف ليست هى السبيل إلى الخروج من مأزق التخلف.

وقد أخذ التغرير صورًا مختلفة تعكسها إشارات متناقضة مربكة، كل واحدة من تلك الإشارات يتوجه بها مرسلوها إلى أذن معينة. فهى طورًا موجهة لاستنفار أمة العرب التى أمضتها الهزيمة، علمًا بأن الإسلام لايعرف إلا أمة واحدة هى أمة الإسلام. وفى حديثهم لأمة العرب ينهجون نهج غيرهم فى المزايدة بقميص عثمان، قضية فلسطين التى لا يرون لها حلا إلا بالعودة للإسلام متعامين عن حقيقة هامة هى أن بين هؤلاء العرب من تنصر ولا يرضى بنصرانيته بديلا. هذه حقيقة إن لم يلم بها الترابى فيما قرأ عن فلسطين فلا شك أنه افتطن إليها عندما وجه الدعوة إلى الدكتور جورج حبش الأستاذ نايف حواتمة ليشاركا فى المؤتمر الإسلامى الذى تَوجَه أمينًا عامًا للثورة الإسلامية والتى أصبح اسم تنظيمها (بفضل وجود هذين «الحبرين») هو المؤتمر الإسلامى العربى، ونحمد الله أن الدعوة لذلك المؤتمر ضد «قوى الاستكبار» لم توجه إلى «كاسترو» ثائر البحر الكاريبى

وإلا فلشهدنا مولد المؤتمر الشعبى الإسلامى العربى الكاردييى، وطورًا آخر تصبح الإشارة دعوة لنكأ جرح قديم، الصليبية، وتوحى تلك الإشارة بأن الاستعلاء الغربى نحو «أمة المسلمين إنما هو امتداد لروح صليبية لم يخمد رمادها، فما زال تحت الرماد وميض نار. وطورًا رابعًا تذهب الإشارة إلى استثارة المسلمين على صليبية جديدة يحملون لواءها، هذه المرة، لحماية الإسلام فى أفريقيا من غزو مسيحى وهمى، دون إدراك لطبيعة الإسلام والمسيحية فى أفريقيا. ثم أخيرًا تتبعث إشارة رابعة لتهدئة خواطر هذا «الغرب المسيحى الصليبى» تقول بأن الإسلاميين لا يبتغون شيئًا غير توحيد قواهم والارتقاء بأمتهم، تمامًا كما تفعل أوروبا. كل تلك المزاعم ترد دائمًا، ويتبعها أو يسبقها حديث عن النموذج الإسلامى الجديد الذى يباهى به المجددون: إيران، أفغانستان، السودان؛ وتلك لعمر الحق مزاعم متنافرات، ودعاوى متناكرات، فما هو موقع التنافر والتناكر؟

نبدأ بالحديث عن الخلط الغريب بين القومية والإسلامية فنقول إن استثارة الحمية العربية بالإسلام أمر فيه مزالق، كما فيه تقافز على الواقع، وقراءة خاطئة للوقائع. فزعيم «الإخوان» يتنكر للواقع الماثل ويقيم صرحًا لا بوانى له عندما يقول إنه «كلما خاب مشروع وحدة قومية أو انتفض انكاثًا أو انقلب نفاقًا وشقاقًا، وكلما انتكس أصل شيدته أوهام الدعاية، أو انتكب العرب بهزيمة حول فلسطين ـ كما كان شىء من ذلك اشتدت روح القنوط من النظم والمناهج السائدة وارتدت طوائف ممن آمنوا بالقومية والوطنية اللادينية وامتدت أفواج الهجرة إلى الإسلام. ونعترف بأن مشروع الوحدة القومية بين العرب قد خاب بالرغم من كل مشروعيتهِ ومسوغاته، وما كانت خيبته إلا لتنكره للواقع. فالوطن العربى الذى أراد القوميون توحيده ينتظم شعوبًا عربية للثقافة إلا أنها عوالم مختلفة فى أصولها العرقية، وعقائدها الدينية، وأطوار نموها التاريخى. وإن كانت هذه الفروق تستوجب التكامل إلا أن التكامل لا بد أن يبدأ من الوعى بواقع التجزئة السياسية والاقتصادى والعرقى هذا، لا أغفاله. كما لا بد للمشروع الوحدوى من تحسب الخطوات التاريخية، لا القفز فوق التاريخ؛ فالذهول عن الحاضر بشد البصر إلى

المستقبل، لا يفيد الحاضر ولا يحقق المستقبل. هذا كان هو حال دعاة القومية طيلة ما يقارب نصف القرن من الزمان ظلوا خلاله يحسبون «الوحدة» قدرًا ومصيرًا برفع الراية الوحدوية على بناء نظرى لايمت للواقع بسبب، وظلما، بهذا، الأقدار: «من أخطأ الرأى لا يستذنب القدر».

ويجيىء اليوم شيخنا الترابى لينبئ بأن وحدة هذا الشتات ستتم باقامة إمامة شاملة تبسط سلطانها على الأمة حتى لا ينقلب أمرها شقاقًا. ولعل صاحب هذا الرأى هو سيد العارفين بأن توحيد الأمة على أساس بسط السلطة الإسلامية هو وهم تاريخى، لأن دولة الإسلام لمتعرف بعد عهد الفاروق سلطة شاملة بل أصبحت السلطة فيها عظمة صراع ومبعث شقاق وذريعة فتنة كبرى، فما هو الحال إن كان المراد من هذه السلطة توحيد مجموعة قومية تنتظم المسلم وغير المسلم، وفيها لغير المسلم من الحقوق ما للمسلم. كما نظن بأن فيما يحدث اليوم عبر العالم من ثورات لإبراز الخصوصيات الثقافية والتى هى، فى جوهرها، ثورات ضد التنميط الأيديولوجى أوالثقافى تنبيهًا كافيًا لدعاة أية هيمنة تلغى الفوراق والخصائص فى المجتمعات المركبة، تلك الثورات. حسبها البعض ثورات مضادة أو حسبها البعض الآخر ردة، هى محاولة لتأكيد الذات فى داخل الكيان الواحد، أوخارجه - إن تعذر إندماجها - كما حدث فى حالة الطلاق المخملى بين التشيك والسلوفاك.

نذهب أبعد من هذا ونقول بأن أكثر ما عانت منه الدعوة الإسلامية فى فجرها هوعصبية القبائل، والعصبية عند ابن خلدون نزعة طبيعية فى البشر منذ كانوا فالناس تنصر ذوى القربى وأهل الأرحام وتحول بينهم وبين «المعاطب والمهالك» وللأستاذ الكبير أحمد أمين تعبير رائع عن تلك العصبية، أسماها وطنية القبيلة. وبالرغم من سعى الرسول لكسر شوكة تلك «الوطنية القبلية» والارتقاء بها إلى «أممية» أسمى، ظلت نوازعها تعتمل فى النفوس؛ مواربة فى عهد رسول الله ﷺ وجهارًا بعد موته. وقد أراد رسول الله، التزامًا بأمر ربه أن يجعل بين الناس رباطًا واحدًا هو الأمر بالمعروف والنهى

عن المنكر؛ ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾ (آل عمران، ١١٠)، وأراد لهم أن يكونوا عدولا معتدلين ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ (البقرة ١٤٣). ولكن مع كل هذا الهدى الربانى لم ينقلع العرب عن وطنية «القبيلة» غضب الأنصار على رسول الله بعد حنين لأنه ذهب بالغنائم لأهل مكة وقالوا فيه، حسب رواية ابن هشام: «لقى والله رسول الله قومه». وحكى البخارى أيضا عن غضب الأنصار على الرسول عند قسمة أموال هوازن وقولهم: «ليغفر الله لرسول الله، يعطى قريشًا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم». وفى الحالتين لم يكن الرسول يمالئ قبيلة على أخرى، وإنما كان يغرى ويسترضى.

كان ذلك هوالحال والرسول حتى ينشر رسالته على العالمين، وما إن مات حتى برزت «وطنية القبيلة» من جديد والرسول مسجى على فراشه لم يدفن بعد. فاجتماع السقيفة لم يكن مجلس شورى لاختيار الحاكم الصالح بعد الرسول وإنما كان حلبة تنازع على السلطان، وكيف لا نصفه بهذا وأول من ابتدر الحديث فيه صحابى جليل (الحباب بن المنذر) لا ليفاخر بجهاده فى بدروإنما ليقول: «معشر الأنصار أملكوا عليكم أمركم فإن الناس من فيتكم وفى ظلكم. أنتم أهل العزة والثروة، وأولو العدد والمنعة وذوو البأس والنجدة». فإن كان هذا هو صحاب رسول الله مع خليفته أبى بكر وخليفة خليفته عمر، فما الذى يملكه الشيخ الترابى حتى يحمل به مسلمى المشرق والمغرب على الاذعان لولايته الإسلامية والتخلى عن كل خصوصياتهم الثقافية والعرقية. وهل يدرك الإمام الجديد الذى ينتوى إقامة دولة عربية إسلامية «بغدادها» أو «دمشقها» هى الخرطوم بأن دعوته تلك تفقد أهل فلسطين أهم سلاح نظرى لديهم، (الدعوة لدولة موحدة تتعايش فيها الأديان بما فى ذلك اليهودية) وتجعل منهم صنوا لخصومهم دعاة العنصرية الدينية، إن جاز التعبير.

إن الذى يدعو له «الأخوانيون» هو بعد آحادى للهوية العربية؛ على أن الأمانة تقضى أن تعترف بأن تلك الدعوة قد لقيت تأييدًا عند الكثير من عامة الناس كرد فعل على

الهـزائم المتلاحـقـة التـى حـاقت بالعـرب منذ يونيو (حـزيران) ١٩٦٧. وقـد أخـذ المحللون «الإسلاميون» بل والبعض من غير «الإسلاميين» يعزون تلك الهزائم لسبب واحد هو حقد الغـرب على العـرب وعـزمـه على تـدميـر الوجـود والتـراث العـربـى، ثم يتـداعـون بذلك الافتراض إلى الزعم بأن الاستعمار الغربى والحضارة الغربية وجهان لعملة واحدة، وهذا قول باطل أيان اقتربت منه. فالاسـتـعـمـار لم يغـز بلاد العرب وحدها وإنمـا غـزا عوالم أخرى بصورة أشد قسوة مما غـزا به بلاد العرب، مثـلال ذلك الهند ودول الهند الصينـية فى اسيا ومع ذلك استطاعت تلك الدول أن تبقى على مقومـات ثقافـاتها الموروثة فى ذات الوقت الـذى أثرت فـيـه مـن حـضـارة الغـزاة. ونبـدى بأ نقطة الضـعـف الكبـرى فى هذه الأطروحة هى تنكرها للنقد الـذاتى للتجارب العـربية المعاصـرة وتهربها من المسئـولية بالايحاء بأن كل ما تعانيه أمة العرب من أدواء إنما هو من صنع الآخرين.

فى أذيال تلك الهـزائم والواقع البائس الذى فـرضته برز «الإسـلاميون» الجدد بالحلول المبسطة لتى يسهل على المحبطين اللواذ بها لأنهـا لا تكلف جهدًا ولا تحـمل المرء على نقد ذاته، علمًا بأن أكثر مـا يدعو له الإسلام هوحساب النفس. ومن الحلول المبسطة العزوف عن «الوفـد» والعودة للقـديم، دون تحـديد لما نعنيـه بالوافد أو إبانة لما فـى القـديم من حلول للمشكلات الراهنة.

ويما أنًا بصـدد الحـدث عن بعث إسـلامى جـديد سيُطبق نوره على الآفـاق فى بلاد العرب والـزنج والعـجم سنبـحث عن الجـواب على هذا السؤال فـى مقـولات التـرابى رائد هـذا البعث. كتب الـدكتـور يقـول: «لـم تنكر الحـركة لأول عـهـدها كثيرًا على اللبـرالـية فقـد كان همها مشغولا بمنافسة الشيوعية... فأخذت عنهـا عفوًا مابسطه التعليم من عقلانية ومنهجية فى التفكير، ومن استصحابات ومفهومات ثقافية عامة... وإنما كان الذى أنكرته اتجاه التـرخص السلوكى تقليـدًا للحضـارة الغـربيـة لا سـيـمـا اغـفـاله الـطقـوس الدينـيـة ومجـانيـة أعـراف الزى والحـياة المعتـادة والجنوح لاباحـة الشهـوات» يقـول هذا إلى وعـاظ المسـاجـد، لا داعـيـة لبـعث حـضـارى. فـالاضـافـة الإسـلامـيـة الهـامـة الوحـيـدة لما جـاءت به اللبـرالية الغـربيـة، حسب رأى التـرابى هـذا، فى الالتـزام بالطقـوس الدينية والزى وأعـراف

الحياة المعتادة، هذا ما يوحى به استخدام الترابى للكلمة المركبة «لا سيما» فى سياق حديثه؛ ولا سيما، كما يقول النحاة، كلمة يرجح بها ما بعدها على ما قبلها. فالعقلانية ومنهجية التفكير وما يقودان إليه من نتائج ومفهومات أمور أدنى أهمية، عند الترابى، من الطقوس الدينية وأعراف الزى، فما هو شأن هذه الأمور بقضايا أمة تريد أن تحتل، بحق، مكانها تحت الشمس؟ ما شأن هذا بقضايا الفقر، والأمية، والتخلف التقنى، وارتفاع معدلات الوفيات بين الأطفال، وانتشار الأوبئة المتوطنة، والتدهور البيئى؟ إن المعيار الحقيقى لصدق أى خطاب سياسى هو قدرته على معالجة مشكلات الحاضر كما يحياها الناس واستشراف آفاق المستقبل كما يترجاها الناس، ولا كما يتوهمهما الخطباء.

إن محنة المشرق والمغرب فى بلاد العرب ليست هى طغيان الحضارة الغربية الوافدة عليهما وإنما هى العجز عن استيعاب مقومات تلك الثقافة والاستهداء بها فى الفكروالعمل، وعلى رأس هذه المقومات العقلانية ومنهجية التفكير. كما أن الحل للاشكالات التى تولدت من تلك المحنة ليس هو فى العودة للقديم بصورة مطلقة، وإنما هو فى التكامل بين كل ما فى القديم من صالح ثابت، وكل ما فى الجديد من نافع. هذه الموافقة تتطلب نظرة نقدية للجديد والقديم، وتلك نظرة يفتقدها المجتمع فى الرافضة الدينية الجديدة التى تشبه أهل الاعتزال، فى جانب من توجهها، دون أن تملك السخاء الفكرى الذى تميز به المعتزلة، وتشبه، فى جانب آخر، الغالبة المشتطة مثل الخوارج والحشاشين دون أن يملك أئمتها زهد الخارجين، فهم فى نعيم الحضارة «الجاهلية» غارقون، وفى كلا الحالتين فهم أدنى بمدارج، فى مستوى الفكر والاستيعاب، من رواد النهضة الدينية الأولى الذين أدركوا ما فى تفتح الحضارات على بعضها البعض من إثراء مشترك، مثل الإمام عبده فى مصر والشيخ ابن باديس فى الجزائر. وكان الأخير يحتفل كل عام بعيد سقوط الباستيل ويقول «إن انتصار حرية الإنسان فى أى مكان، انتصار لها فى كل مكان».

تلك النظرة الناقدة نفتقدها أيضًا فى مسلك دعاة التجديد «الإسلامى» المزعوم الذين أخذوا ينتهلون من الكسب المادى لحضارة الغرب، فى ذات الوقت الذى ينبذون فيه أغلب

القيم النسبية التى اكسبت حضارة الغرب قوتها؛ تحرير إرادة الفرد، توفير انسانيته، تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس المشاركة والمحاسبة، وهذه جميعًا مفهومات لا يملك أحد أن يدعى بأنها تتعارض مع التقاليد والمواريث الإسلامية. ومن سوء حظ الوطن العربى أن نسمات العقلانية اللبرالية لم تعش فيه إلا لحظة من زمان، فإن كان شيوخ عصر النهضة مثل ابن باديس ومحمد عبده قد أبانوا للمسلمين ما فى التلاقح بين الحضارات الإنسانية من خير للمسلمين إلا أن أهم المحاولات لغرس مفاهيم العقلانية اللبرالية الأوروبية فى التربة العربية، واستكشاف جذورها فى الإسلام كانت هى محاولات جيل الرواد: طه حسين، لطفى السيد، محمد حسين هيكل، عباس العقاد، تلكالنسمات لم تكدرها انغلاقية السفليين فحسب بل اقتلعها، فى نهاية الأمر، اعصار ثورى جاء هذه المرة من مواقع اليسار. فـ «اللبرالية» عند هؤلاء، فكرة شائهة، والدعوة الاصلاحية «تمييع للكفاح الطبقى» ورواد التجديد رجال «يفكرون من بروج عاجية» ولا يدركون واقع «الكادحين» ضحية هذين الغواعين كانت هى أفكار المجددين الفكريين الحقيقيين الذين اقتربوا من التراث اقترابًا عقلانيًا لا يضفى قداسة على أفكار البشر، أيًا كانوا؛ ولكل واحد من هؤلاء العمالقة محاولات بارعة فى ربط التراث بالحاضر، واجلاء ذلك التراث كفكر باقى لا كأثاث متحفى. ولا يظنن أحد بأن ذلك التراث سيخضر عوده من جديد إن كان سقاته اليوم فئة تسعى للخروج بالمجتمع من كل السياق الحضارى المعاصر وتشبث بشكليات لا تنجى ولا تعصم أحدًا؛ فالذى ينشرون باسم التجديد الإسلامى ليس فكرًا وإنما هو مضادات فكرية تقضى على كل الخلايا الدموية فى العقل الإسلامى.

ولقد أخذت فى آخريات الأيام أقرأ من جديد ماكنت أقرأه فى عهود الدراسة الأولى من مساجلات أحمد حسن الزيات فى الرسالة حول التعريب فأتمزق حسرة مما أقرأه اليوم من غثاثات يرددها حكام السودان عن نفس الموضوع. وأخذت أعيد من جديد قراءة ما كتبه أحمد أمين، ومحمد حسين هيكل حول التاريخ الاجتماعى للعرب فى فجر الإسلام وضحاه، وهم يروون فى علمية صادقة كل ما فى ذلك التاريخ من صلاح وكل ما

فيه من فجور فأستشيط غيظًا مما أقرأه اليوم من تزوير لذلك التاريخ فيما يكتبه المتكذبون على التاريخ لأنهم اشتهوا على أنفسهم إضفاء قدسية على التاريخ ليست هى منه فى شىء. ثم أخذت أقرأ مباحث الدكتور طه حسين قبل ما يربو كثيرًا على نصف القرن حول الدين والعلم والدين والسياسة فينتابنى كدر يكاد أن لا يبارحنى، واسأل ما الذى دهانا؟ مباحث الدكتور طه تل، كانت بعد عام واحد من ظهور كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ على عبد الرازق، وفى نفس العام الذى صدرفيه كتابه : «فى الشعر الجاهلى» وما ابتغى منها غير التحذير من افتعال الخصومة بين الدين والعلم لأن الإنسانية تسعد بالعلم والدين جميعًا أن وقفت منهما السياسة موقف الحيدة «فالعلم فى نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى غالبًا»؛ وهذا هو حال السياسة منذ عهد سقراط. ولولا «أن السياسة تريد أن تتخذ ما تستطيع من الطرق والوسائل لتتسلط على نفوس الناس وتتملق عواطف السواد لما قتل الاثينيون سقراط، ولما حاول اليهود صلب المسيح، ولما سفك الرومان دماء اليهود النصارى، ولما أخرجت قريشًا محمدًا ﷺ وأصحابه من ديارهم، ولما عُذب ابن رشد وجليليو»، أو ليست هذه هى المحنة التى نعيشها اليوم.

يغفل داعية «الأممية الإسلامية» الجديدة أيضًا أن أمة الإسلام لا تقف عند العرب وحدهم، وما أجدره أن لا يغفل وهو الذى لم يجد ما يستعرض علينا من نماذج للإسلام الجديد تُقتدى غير إيران وأفغانستان، وبذلك أبدى الرجل لنا مقاتله. فأى نموذج تقدمه للمسلمين، نهيك عن غير المسلمين، دولة مثل إيران يسيطر عليها نظام حكم مغلق تقوم العلاقة فيه بين الحاكم والمحكوم على الطاعة العمياء، لبشر غير معصوم يحسب نفسه الوسيط بينكتاب الله وبين عامة المسلمين؛ تلك الطاعة أنكرها الله حتى على الأنبياء لأن الله يحاسب الأنبياء بما يحاسب به البشر: ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونواعبادًا لى من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ (آل عمران ٧٩). ولا تسألن عن النموذج الأفغانى، فنحن لا نعرف فى حاضره غير امعان القوم فى تقتيل بعضهم البعض، ولا نعرف فى ماضيه القريب غير أنه امتداد

لصراع الجبابرة، النصارى والملحدين. وما أشقى الإسلام أن ألحقت باسمه حرب كان مقر قياداتها هو السفارة الأمريكية فى باكستان، وكانت مراكز امدادها هى ولاية جورجيا فى الولايات المتحدة الأمريكية. وفى الحالتين لانرى من مظاهر التجديد الإسلامى فى الدولتين غير الظواهر، السمت والرموز.

نعم، إن أمة المسلمين هذه تتجاوز عبر المشرق والمغرب، تمامًا كما تتجاوز عجم آسيا الوسطى، وليت النساء، يستذكر أن أكبر الدول الإسلامية هى أندونيسيا؛ وأن ثالثة الدول ذات الثقل السكانى الإسلامى هى الهند، فما الذى يقدمه رواد البعث «الإسلامى» السودانى تلك المجموعات من المسلمين؟ فهؤلاء قوم عانوا من الاستعمار كما عانى العرب إلا أنهم لم يستغرقوا أنفسهم فى النُّدبة، يستذكرون ماضيهم الذى دمره الفرنجة الغزاة على النقيض أخذوا يغترفون من حضارة الغرب والشرق ليطوروا من أنفسهم حتى أضحت الهند هى ثامنة الدول الصناعية فى العالم. ما الذى يقدمه الترابى لأندونيسيا التى تجاهد اليوم لتصبح عضوًا فى نادى النمور الجدد (كوريا الجنوبية، تايوان، هونج كونج، سنغافورة) وتنمى علائقها مع دول فى مجموعة الأسيان (دول شرق آسيا) حتى تحتل مكانها فى منظومة البلاد الآسيوية المتقدمة التى ما كان فى مقدورها أن تتقدم لولا ما حققته من تطور تقنى؟ ما هى الاضافة الحضارية التى سيقدمها لهؤلاء أئمة الدعوة «الإسلامية» الجديدة من بعد أن انعقد له لواءها فى الخرطوم. أهو التوعظ بالالتزام بالطقوس الدينية؟ أم هو دعوة النساء لأن يتحجبن ويتعبأن وكأن للإسلام زيًا محددًا للنساء؟ أم هو دعوة هؤلاء النساء ليقرن فى بيوتهن فى [illegible] أن يملموا قياد أمرهم للنساء.

تلك، على كل، كانت هى إشارات [illegible] للسودانيين وللعرب القوميين، ولعامة المسلمين، بعربهم وعجمهم: استثارة [illegible] عند السواد وتذويق لفظى يكسب المرء نقاطًا فى مناظرات الجمعيات الأدبية إلا أنه لا يقدم حلا عمليًا لمشكلات المسلمين.

قلنا أيضًا إن الترابى، فى حديثه اللولبى، سعى أيضًا لمخاطبة الغرب فما هى إشارته للغرب؟ مع إفراطه الشديد فى التنديد بالحضارة «الجاهلية» ظل الترابى يسعى لاسترضاء أولئك الجاهليين بلغة أقرب إلى عقولهم، وأوقع على وجدانهم وقد أبنّا من قبل عن مسيرته إلى واشنطون ليكشف لأهلها عن الوجه «الحضارى» لنظامه، وينحمل على أن يقول بأن الإسلام لا يبيح فقط الولاية الكبرى للمرأة المسلمة وإنما يبيح لها أيضا حق الزواج من غير المسلم؛ يقول هذا هو الجالس على قمة نظام حاكم يحسب أن كل المرأة عورة يستحيا منها الناس، فالدبلوماسيات يطردن من الخدمة لأنهن نساء لا يجوز لهم الاغتراب دون «مُحرم» والعاملات فى المصارف يحملن على لبس النعل الذى يغطى كل القوادم لأن أصابع قدمى المرأة عورة، والرجل الذى يصطحب امرأة فى طرقات العاصمة يطالب بأن يقدم دليلا على علاقته «الشرعية» بها؛ ولكن، عند الترابى، لكل مقام مقال.

ذهب الترابى للقول، امعانًا فى المخادعة، بأن الوحدة الإسلامية التى يدعو لها لا تختلف عما تسعى له أوروبا، فلماذا «يحل للغربيين أن ينشئوا سوقًا مشتركة وأن يوسعوا قاعدة العمل الدفاعى والاقتصادى وراء الحدود؟ ما ندعو له هو فتح دار الإسلام لتصبح مساحة واحدة للمجتمع الإسلامى، وإذا تحرك المجتمع الإسلامى فإنه، بالضرورة، سيعبر عن نفسه تعبيرًا سياسيًا جديدًا يتجاوز الاطار الفكرى الذى فرضعليه من تلقاء الغرب؛ وهذه قراءة زائفة للتاريخ، وتعبير عن الواقع أشد زيفًا. فأوروبا لم تنشىء سوقًا مشتركة لأن الجنرال ديقول أمتطى صهره فرس أبيض حاملاسيفه لقهر أهلها على التوحد، وإنما لإن دولها اعترفت بالفوارق والحواجز وسعت لأن تتعايش مع ذلك الواقع الموضوعى فى ذات الوقت الذى أخذت تعمل فيه على إزالة الفوارق فيما بين شعوبها. وعلى النقيض فأن أهل دار الإسلام لم يتوزعوا أسباطًا أمما إلا لأنهم ابتلوا بأنبياء وادعياء يتعسفون الأمور، ويكابرون على الحقائق؛ فما هو شأن الاستعمار باستعداء مسلمى الخليج ومسلمى الجزائر ومسلمى مصر على أخوتهم فى الدين فى السودان مثلاً؟

ندلف من بعد إلى المزاعم الأخريات، الإسراف فى الحديث عن المرجعية الصليبية لروح الهيمنة التى اتصفت بها الحضارة الغربية؛ أو عن الترخص فى اللذات وكأنه ظاهرة ملازمة لتلك الحضارة، أو عن تآمر المسيحية ضد الإسلام فى أفريقيا، كل هذه قالات يُكثر ترددها الإسلاميون الجدد، ويشاركهم الرأى فيها آخرون حتى من بين من يسمون بالإسلاميين المستترين؛ وهى قالات يتناقض بعضها مع البعض، ويتجاهل بعضها طبيعة التطور السياسى والاقتصادى فى الغرب، كما يجهل بعض منها آخر طبيعة التطور الدينى فى أفريقيا. فروح الهيمنة ليست بعنصر عضوى من عناصر تكوين الحضارة الغربية. ولا بسمة مسلكية ملازمة لها بسبب من «غربيتها» فمثل كل الحضارات تتضمن الحضارة الغربية المعاصرة كثيرًا من الأفكار والمؤسسات والقيم ومناهج التفكير الإنسانية الجامعة. وإن كان هناك ثمة استكبار فيها فهو ذلك الذى تولد من غرور القوة السياسية والاقتصادية، وهذا أمر لم تنج منه كل الحضارات. قمة ذلك الغرور فى التطور التاريخى للرأسمالية الغربية هو الاستعمار بكل وجوهه، وما تبعه من هيمنة اقتصادية من جانب وتبعية لذلك الاقتصاد من جانب آخر. تلك الهيمنة وآثارها عانت منها الدول الإسلامية فى المشرق والمغرب، كما عانى منها البوذيون فى شرق آسيا، والهندوك فى هندستان، والمسيحيون فى جنوب أمريكا والمشرق العربى. كما أن الصليبية نفسها لم تكن حربًا بين أهل ديانة وأخرى فحسب، وإنما كانت ـ فى بعض جوانبها ـ تعبيرًا عن روح استغلال ثقافى إذ إن ضحاياها لم يكونوا هم المسلمون وحدهم بل شملوا أيضًا كنيسة المشرق مما تجلت آثاره فى الاضطهاد البزنطى لمسيحيى الشرق الذين بقوا على آراميتهم. وأبوا الرضوخ لكنيسة (Latinization) بهذا فإن التخلط بين الاستعمار الغربى من حيث هو ظاهرة اقتصادية ـ سياسية، وبين الحضارة الغربية من حيث هى رقى وتمدن انسانيان، لا يعدو أن يكون تزورًا على التاريخ، تمامًا كما أن الخلط بين دوافع الكسب المادى (الاقتصادى) التى ظلت هى الدينمو المحرك لنوازع الهيمنة الغربية وبين العقائد الدينية التى كانت تسود مجتمعات دعاة الهيمنة هؤلاء، إنما هى أطروحة رديئة مردودة.

لقد ساقنا الحوار فى أكثر من موقع من هذا الكتاب لأن نبين بأن سبيل محاربة هذه الهيمنة ليس هو النكوص الحضارى، أو افتعال صراع دينى الهدف منه إلهاب مشاعر

المسلمين دون أن يصحب ذلك مشروع حضارى، بل لما نعزف عنه وقد أثبتت التجارب أن محاربة الهيمنة تتم بالتحالف العضوى بين ضحايا «الاستكبار» على اختلاف مللهم ونحلهم فى ظهر هذه المعمورة، ولهذا التحالف مؤسساته ومناهجه وكتبه. وقد يفيد أولئك الذينحسبوا أن الاستعلاء الوهمى هو رد الفعل الوحيد على تلك الهيمنة أن يتدبروا ما صنته دولة اسلامية واحدة هى ماليزيا؛ كسبت ماليزيا الرهان فى معركتها الحضارية ضد الغرب بولوج باب التطور التقنى حتى أصبحت المنتج الأول للشرائح السيليكونية فى العالم، والتى هى قوام الثورة الصناعية الثالثة ثورة المعلوماتية. ان استعلاء الوهمى بل عقدة الاستعلاء، هو فى حقيقته رد فعل مريض على العجز الكامل للدول الإسلامية والشرق أوسطية عن التأثير على مسار التاريخ. ولعل الإدراك الواعى لطبيعة هذا التحدى التأريخى هو الذى حمل رئيس وزراء ماليزيا لتبنى الدعوة لإنشاء مجموعة الخمس عشر (G15) كرد فعل على قيام مجموعته، السبعة دول الصناعية الكبرى (G7) فى دعوته تلك لم ينتق الرئيس الماليزى الدول على أساس عقيدتها الدينية وإنما على أساس وزنها الاقتصادى وإدراك قياداتها لطبيعة التحدى الحضارى. فإن كان الذى جاء إلى تلك المجموعة بدول مثل مصر ونيجيريا والبرازيل والهند وأندونيسيا وهو وزنها الاقتصادى والاستراتيجى فإن الذى جاء بدول صغيرة مثل جمايكا أو السنغال هو الدور الذى لعبته، وظلت تلعبه، قياداتها فى حوار الشمال ـ الجنوب، وحوار الجنوب ـ الجنوب. وكان من المفترض أن يؤهل السودان حجمه كأكبر دولة فى أفريقيا للاختيارفى تلك المجموعة لولا أن الله ابتلاه فى آخريات أيامه بزعامة أسطورية لا تدرك الواقع المعاصر، ولا تدرك العناصر الموضوعية لقوة السودان بالرغم من أنها لا تنى عن الحديث عن رسالة حضارية لهذا السودان الكريب تتجاوز حدوده.

وقد يفيد أن نشير هنا إلى أن البيان الختامى الأول تلك المجموعة لم يتضمن حرفًا واحدًا عن دور الدين فى السياسة بل تناولت أول فقرة فيه قضية الديموقراطية وحقوق الإنسان ثم ذهب البيان للحديث عن نزع السلاح والتنمية، إزالة الفقر فى الدول النامية، الإرهاب والاتجار بالمخدرات، الديوان الخارجية وانسياب الموارد المالية، التجارة الدولية

والسلع الأساسية، التكتلات الاقتصادية الجديدة، العلوم والتكنولوجيا، تنمية الموارد البشرية، البيئة والتنمية، الانفجار السكانى، تعاون الجنوب ـ الجنوب، دور الأمم المتحدة فى نظام عالمى جديد، هذه هى هموم كبريات الدول الإسلامية فما الذى تقدمه قيادة البعث الإسلامى الجديد لهذه الدول؟

نجيىء من بعد إلى اطلاق القول على عواهنه حول افتقاد الحضارة الغربية من حيث هى حضارة للضمير الأخلاقى، وهذا قول لا يصدر إلا من مسلوب عقل، تمامًا كما أن القول بأن العلاج لهذا الانفلات الغربى المزعوم الذى أخذ بعضه ينساب إلى المجتمعات الإسلامية هو العودة لتجربة تأريخية مثالية فى دولة الإسلام اهراء فى الكلام. فالمجتمع الغربى لا يختلف عن غيره من المجتمعات التى عرفتها الإنسانية، إن كا فيه انفلات فى السلوك العام أو ترخص فيه فإن ذلك لايعزى التى انعدام الوازع الدينى فى ذلك المجتمع أو الأدبار عن الله. المجتمع الغربى هو وريث الأخلاقيات اليهودية، والوصايا المسيحية، والتطهرية اللوثرية والكالفنية، وكل تلك أخلاقيات يعود أصلها إلى ديانات أهل الكتاب التى لم ينكرها الإسلام: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذى أنزل إليه وأنزل إليكم والهنا والهكم واحد ونحن له مسلمون» (العنكبوت، ٤٦) بل أن الإسلام لم ينكر حتى الأديان الغابرة التى أوحى بها الله إلى رسله: «ما يقال لك إلاما قد قيل للرسل من قبلك» (فصلت، ٤٣) تلك وغيرها من الآيات يتذرع بها «الدعاة» عندما يريدون الحديث عن تسامح الإسلام مع أهل الكتاب، لا لايمانهم بجوهرها وإنما تظاهرًا يبدون به غير ما يضمرون.

نضيف أيضًا بأن الالتزام الأخلاقى فى تلك المجتمعات هو أيضًا مبدأ قالت به الفلسفات الوضعية؛ فالالتزام الأخلاقى سمة أساسية فى فلسفة أرسطو صاحب كتاب الأخلاق، والالتزام الأخلاقى القاطع هو شعار إيمانويل كانت الخالد (categorical imperative) أى أن يسلك المرء فى أخلاقه سلوكًا فاضلا بحيث يصبح ذلك السلوك قانونًا عامًا؛ والالتزام الأخلاقى جزء من فلسفة ماركس الذى يقرأ الناس حديثه عن

الأديان قراءة مبتسرة، يذكرون قوله «إن الدين أفيون الشعوب» وهم يقتلعون ذلك الحديث اقتلاعًا عن مقدماته التى جاء فيها: «جمال عالم بلا جمال، وروح عالم لا روح فيه» هذا الحديث الذى لا يخلو من روحانية لايمكن أن يكون إنكارًا للتجليات الروحية بقدر ما هو إنكار للاتجار بالدين لإلهاء الناس عن مشكلات دنياهم. ومن الناحية النظرية فإن جوهر الأطروحة الماركسية هو إزالة التناقض الهيقلى بين المقومات الاجتماعية للتاريخ والتجليات الروحية التى لخصها ماركس فى الدين والفلسفة والفن، وقد ألمحنا من قبل إلى إشادة انجلز بالإسلام فى ذات الوقت الذى أدان فيه الكنيسة لما فيه من تجارب الإسلام، فى عهوده الأول، من عمق اجتماعى ثورى وما فى تجارب البابوية القديمة من إلهاء للناس عن مشكلات دنياهم.

أن التفسخ والانحلال الذين يشهدهما المجتمع الغربى هما نتاج طبعى لتطور المجتمعات، وأحرى بمجددى الإسلام هؤلاء قراءة ابن خلدون ليتعلموا عنه لماذا انهار الدول. فالانحلال وتناكث العهود قدر لم تنج منه الممالك الإسلامية فى ماضيها الذى يريد أن يعيدنا إليه ضربة لازب أولئك المجددون دون أى ممارسة للنقد الداخلى لتجارب تلك الممالك، ويحدثنا ابن خلدون فى المقدمة بأن الأمة «إذا تغلبت وملكت ما بأيدى الملك قبلها كثير رياشها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته وزينته.. وينزعون مع ذلك إلى رقة الأحوال فى المطاعم والملابس والفرش والآنية، ويتفاخرون فى ذلك ويفاخرون غيرهم من الأمم» والذى وصفه ابن خلدون هو ظاهرة اجتماعية اسمها الانحلال.

يفضى بنا الحديث فى نهاية هذا الباب إلى آخر المزاعم، عزم الدعاة الجدد على حماية ثغور الإسلام فى أفريقيا، وهذا حديث نقدم عليه قلوبنا على الإسلام فى تلك القارة، نقول هذا ونحن موقنون بأن ليس هناك من فترة أخذت تتهدد فيها الإسلام الأفريقى المخاطر مثل هذه الفترة التى اعتسف فيها أمر الدين والدنيا فى السودان أهل الشطط والاسراف، لم يكف هؤلاء ما ابتلوا به السودان من غموم واحن، فأخذوا يسعون

لاسقاط كل تجاربهم المؤسية على أفريقيا. فى بادئ الأمر، كان دورهم هو مد يد العون لتلك القارة التى أنهكتها الكوارث فهب إلى نجدتها الطوعيون من أوروبا وأمريكا، وكان من الطبعى أن لا يبقى الجار الجنب متفرجًا، أنشأت الدول الإسلامية (المملكة وبعض دول الخليج) مؤسسات للاغاثة وفرت لها المال والامكانات، وقدرت أن أقرب من يباشر هذه المهمة أفريقيا هم المسلمون من أبناء السودان، فكان أن سارع «الأخوان» إلى تلك المؤسسات حتى تمكنوا من مالها وبعض رجالها. وبدلا من أن يذهب «الأخوان» بالمال لغوث الجوعى وعلاج المرضى، بغض النظر عن دينهم ومعتقدهم فى بلاد تفاحش فيها الداء واستشرى الوباء، سخروه لبناء قواعدهم السياسية. وأخذوا ينشرون الدعاوى الماكرة، ويستألفون الموالين، ويبنون قواعدهم الاقتصادية باستغلال مال الغوث فى التجارة غير المشروعة (تهريب السلع) والمضاربة فى العملات، حتى إن الجانب الأكبر من مال الغوث السعودى والكويتى لم يذهب إلى تلك البلاد عبر المصرف المركزى، مع كل ما تقوم به مؤسسات الغوث من نشاط.

ليت القوم وقفوا عند هذا الفساد والتخريب الاقتصادى، ذهبوا أيضًا ينقلون تجاربهم الدامية فى السودان إلى مجتمعات تعايش فيها الإسلام مع المسيحية والوثنية قرونًا عددًا، ويتآمرون فى هذا ضد الأنظمة القائمة مثل كينيا، ويوغندا وأثيوبيا، فى ذات الوقت الذى يخادعون فيه حكامها بالحديث عن حسن الجوار؛ ليس هناك من هو أكثر غباء من المتشاطر الذى يحسب نفسه قادرًا على مخادعة كل الناس، كل الوقت. ففى حديث له لإحدى الصحف ذكر الدكتور الترابى، وهو يتحدث عن هذا العهد، بأن السودان فى «جواره الأفريقى يتمتع بعلاقات مع أثيوبيا وأريتريا أطيب مما كانت عليه منذ قرون من الزمان، وعلاقاته مع كينيا وأوغندا وزائير أطيب مما كانت عليه منذ عشرين سنة.

هذا الحديث لا يصدر إلا من شخصية أرهقتها عقد الاستعلاء فحسب أن الناس لا عقول لها، فأوغندا «الحبيبة» هى الدولة التى أقصت لأول مرة، لا منذ عشرين عامًا وإنما منذ استقلالها، بعض المواطنين السودانيين من بلادها بتهمة التدخل فى شئونها، وكل هؤلاء المبعدين من أنصار «الأخوان» وكينيا «الحبيبة» هى التى اتهم وزير خارجيتها

ويلسـون إياه حكومـة السـودان، فى حـديث أوردته نفس الصـحيـفـة التى نقلت حـديث التـرابى، بدعم تحرك إسـلامى سياسى فـى كينيا، وأضـاف بأن «التـحرك السـودانى لدع التنظيم الإسـلامى الكينـى ينبه إلـى خطورة اشتعـال حـرب دينيـة فى شرق أفـريقـيا». تلك الحـرب الدينية تجـانبتهـا أفريقيا منذ قرون لأن أهلهـا، حتى الـذين غلب عليهم الإسـلام، عـرفـوا كيف يعلون رباط المواطنة، فى مسـتواه الأعلى (البلد الواحـد) أو الأدنى (القـبيلة) على المعتقـد.كما بلغ عـدد الدول الأفـريقـيـة التى شـاركت فى إدانة النظام السودانى على انتهـاكة لحـقـوق الإنسـان (قـرار الجـمـعـيـة العـامـة للأمم المتحـدة) ثلاثين دولة من بينهـا الجارتان يوغندا وكينيا.

إن الإسـلام الأفـريقى، كالمسيحية الأفـريقيـة، دين ذو طابع خاص؛ فإن كـان إسـلام أهل السودان قـد وشتـه الخـرافات الموروثة فـإن إسـلام أفـريقـيا السـوداء، كمـسـيحيتها، خـالطته «وثنيـات» نابعـة من نظم الاعـتـقـاد التـقليـدى؛ ذلك أمـر تشـهـد عليـه كل العـادات وبعض المعـامـلات مـثل الزواج والميـلاد والوفيـات. لهـذا يشـهـد المرء فى الأسـرة الواحـد المسـيحى والمسلم والوثنى وهـم يمـارسـون حيـواتهم أخـوة متـحابين، يتـزاوجـون ويتـاسـلون دون اعـتبـار للدين. كـمـا كـانت هـذه الظـاهـرة واضـحـة فى السـيـاسـة، فـالرئيس المسـيـحى نيـريرى، مع كاثوليكيتـه المفرطة، لم يستـنكر تسليم الحكم باختيـاره وإرادته لرئيس مسلم فى دولة تغلب على أهلها المسيحية، وأهل السنغال التى يزيد عدد المسلمين فيهـا على التسعين بالمائة لم يسـتنكفـوا حكم رئيس مـسـيـحى (ليـوبولد سـنغـور) منذ الاسـتـقـلال، ولم يعـجـبـوا لأن ذلك الرئيس «النصـرانى» قد أورث الحكم بعده لرجل مـسلم (عبده ديوف) وكان سنغور يفـاخـر دومًا بأن كـبرى شـقيـقاته وثلاث من أخـواتها مـسلمات عابدات. ولعل أروع تعبيـر عن هذه الظاهـرة حـديث الرئيس اليـوغندى يورى مـوسـوفينى لـوفد إسـلامـى زائر، ذلك الحـديث لا يكشـف عن تلك الظاهـرة فقط وإنمـاعن العـفوية التى ينظر بها الأفـارقة إلى قـضية الدين، وعن جهل الآخـرين الذين يريـدون اسـقـاط تجـاربهم على أفـريقـيا بطبيـعـة الدين فى تلك القـارة. قـال رئيس ذلك الوفـد للرئيس اليـوغندى: «لقـد سـعـدت كثـيـرًا عندمـا وجـدت أن نائبك مـسلمًـا وإن ثلاثة من الوزراء الـذين يشـغلون أهم الـوزارات (الخـارجـيـة، الإعـلام،

النقل والمواصلات) مسلمون علمًا بأن نسبة المسلمين فى يوغندا لا تتجاوز ثلث السكان. رد موسوفينى بالقول: «هذه هى المرة الأولى التى أعرف فيها دين هؤلاء الوزراء، فأنا أختار الرجال حسب وطنيتهم وقدرتهم وأمانتهم».

ومن جوانب الجهل أيضًا بالمسيحية فى أفريقيا (وهو جهل يصحبه غرور التمركز فى الذات) الحديث عن تلك المسيحية وكأنها امتداد لصنوتها الأوروبية، وأداة من أدواتها. ويجدر بنا أن نذكر أن المسيحية والإسلام دينان وافدان على تلك القارة، ومن الإنكار القول بأن الاستعمار الغربى ذا الجذور المسيحية قد سعى لإيقاف المد الإسلامى من شمال القارة إلى جنوبها، بيد أن هناك طرفًا ثالثًا فى هذه المعادلة، الأفريقى الوثنى الذى يفترض أن يكون من حقه اختيار ما يشاء من عقيدة، هذا إن كنا نتحدث بمنطق الدعوة والتبشير السلمى؛ أما إن كنا نتحدث بلغة الجهاد فى سبيل الله لنشر الإسلام فهذا أمر آخر، يحكمه منطق آخر. على أن هذه المسيحية، منذ رحيل الاستعمار، قد تأفرقت حتى أضحى واحد من رجالها (كاردينال لاغوس) من بين الأسماء التى تتردد اليوم فى الترشيحات لاختيار خليفة للحبر الأعظم فى الفاتيكان. أكثر من هذا أصبحت تلك الكنيسة فصيلا هامًا من فصائل التحرير الأفريقى، وأصبح قساوستها وكرادلتها مثل الأب ديزموند توتو فى جنوب أفريقيا هم قادة نضال القارة ضد الاضطهاد العنصرى والظلم الاجتماعى، وهذا هو شأن المسيحية الجديدة فى أغلب دول العالم الثالث مثل البرازيل، والفلبين، ونيكارجوا، وهايتى. لهذا فإن افتعال المعارك بين الإسلام والمسيحية فى أفريقيا يوقع الإسلام فى حرج بالغ لأن الصراع ضدها لن يكون صراعًا بين المسجد والكنيسة وإنما يضحى صراعًا بين الإسلام وبين منظومة متكاملة للقيم والمفاهيم الدينية والعرقية والسياسية؛ ولا أحسب أن هذا يفيد الإسلام فى شىء. وأن أرضى غرور الوارثين بزعمهم، للإسلام.

تحدث الترابى أيضًا عن العلائق الحميدة لدولته «الإسلامية» بأثيوبيا، والتى أضحت «أطيب مما كانت عليه منذ قرن من الزمان».. وهذا قول يثير العجب لسببين، الأول هو أن ذلك القرن يعود بنا إلى دولة التنوير الإسلامى الأولى فى السودان (المهدية) والتى

فاخر الترابى بدورها فى السعى بالجهاد لما حولها من الأقاليم «لتطهر الأرض وتملأوها خيرًا، وعلى رأس تلك الأقاليم كانت بلاد الحبوش. وإن كان المهدى قد انطلق فى حملاته الجهادية فى ذلك الزمان من منطق رؤيته النبؤية وقلة درايته بتعقيدات العلاقات الدولية، فإن هذا لايجوز فى هذا الزمان، فما الذى يريده حقًا أئمة هذا الزمان؟ أو يريدون التعايش مع دول الجوار على اختلاف أديانها؟ أم يريدون «تطهير» أرضها مما اعتنقت من ديانات؟ واقع الأمر هو أنهم يريدون الأولى حتى يتمكنوا ليذهبوا للثانية، وما هذا يسريحتاج الناس لجهد كيما يستبتوه، فقد أبانت أفعالهم نبائثهم، وعجزت الأقوال عن اخفاء خبائثهم، الذى يثير الدهشة هو أن يتصرف هذا «الفقيه» الباريسى وكأنه مترنيخ أو نابليون أوثيودور روزفلت، يجلس الواحد منهم فى حاضرة ملكه يخطط لغزو العالم، والعالم مغلوب على أمره يترقب قدره؛ نشير لدهاقنة السياسة فى القرن الماضى لأننا نظن بأن دهاقنة هذا العصر، مع كل ما ببعضهم من غرور القوة، أذكى من أن يعلوهم مثل هذا التكابر.

هذا التكابر أيضًا لا يخلو من عدم استبصار غير محمود المغبة بالتاريخ الإسلام. لقد عرفت الحبشة النصرانية قبل انبلاج فجر الإسلام، إلا أن تلك النصرانية لم تَحل دون تبنى أغلب أهلها للإسلام، ودون بقاء قلة منهم على يهوديتهم (الفلاشا). وظلت الكنيسة الحبشية كنيسة وطنية تتأبى التغريب، وترفض المبشرين منذ زمان قديم، حتى ارتبط الدين بالوطنية ارتباطًا وثيقًا عند مسيحيى أثيوبيا، ويروى المؤرخون عن واحد من أباطرة الحبشة المرموقين (ثيودروس) قوله لمبشر يسوعى فرنسى جاء من جيبوتى يستأذنه فى التبشير أن أجابه الأساطيل منذ الآن لأننى لست بمثل غباء راجستان الهند».

من جهة أخرى فان نجاشى الجيوش ورهبانه هم أول من استنجد بهم الرسول ﷺ عندما آذاه أهله، فبعث إليهم بخيرة رجاله ونسائه فى الهجرة الثانية، جعفر بن أبى طالب، وعثمان بن عفان وزوجته رقية بنت الرسول، وأبوحذيفة بن عتبة وزوجته، والزبير بن العوام، وعبد الله ابن جحش، وخالد بن سعيد بن العاص؛ وفى هؤلاء تنزلت الآية: ﴿ ولتجدن أقربهم مودة للذين أمنوا للذين قالوا أنا نصارى ذلك بأن من قسيسين ورهبانًا وأنهم لا

يستكبرون ﴾ (المائدة، ٨٢) ويروى ابن هشام بأن قريشًا بعثت بعمر بن العاص ومعه عبد الله بن أمية يحملون الأعطيات والهدايات للنجاشى ويدعونه لتسليم رجالات قريش المهاجرين، فأبىّ تسليمهم ورده عطاياهم وهو يقول: «ما أخذ الله منى الرشوة حتى آخذها منكم». بقى أصحاب الرسول أولئك فى رحاب تلك النصرانية عشر سنوات ولم يعودوا إلى ديارهم إلا بعد خيبر وكان الرسول يومها، فرحًا بنصر المسلمين وبعودة صحبه وابن عمه فقال: «لا أدرى بأيهما أسر، عودة جعفر أم فتح خيبر». وقد بلغت ثقة الرسول بالنجاشى النصرانى حدًا جعله ينيبه فى تزويجه من أم حبيبة بنت أبى سفيان التى تنصر زوجها عبد الله بن جحش وبقى مع الجيوش، ناب عنها فى العقد خالد بن سعيد بن العاص فى حين ناب عن الرسول النجاشى حسبما روى ابن هشام. كما يروى كتاب السيرة عن إنزال الرسول لنصارى الحبشة ونصارى نجران فى المسجد؛ فما الذى يحمل أمام هذا الزمان أن يكون أكثر حماسة لدين الله من رسول الله. تلك الواقعة نوردها لنوضح عبرها بأن الإسلام أحنى بكثير مما يفهمه به المشتطون، ويقحمه فيه المغامرون؛ كان ذلك الحنو فى فجره، ويمكن له أن يكون فى حاضره، وإلا فلأوردنا الإسلام وأوردنا معه المسلمين فى ليل عماس وهلكة هلكاء.

التجربة التاريخية: الحقائق والأوهام

أبنًا فى الفقرات السابقة ما قاد، وما يمكن أن يقود إليه من أذى جسيم للإسلام، سعى «المجددين» لاصطناع هوية إسلامية مميزة لشعب السودان، أساسها هو العقيدة الإسلامية دون اعتبار للواقع الشاخص والتاريخ المثبت، كما أبنا الظروف الموضوعية التى تحول دون توحيد كل مسلمى العالم على أساس العقيدة وحدها رغم اختلاف أعراقهم وثقافاتهم وبيئاتهم الطبعية ومراحل نموهم الاقتصادى والتطور التاريخى لمجتمعاتهم. مع ذلك سنفترض من باب الجدل، إمكانية تحقيق هذه الوحدة المثالية على أساس فرضيات معينة نتلمسها فى أطروحات هؤلاء «المجددين» تلك الفرضيات نحصرها فيما يلى:

- أن هناك تجربة تاريخية لمثل هذا التوحد يمكن الاهتداء بها والعودة إليها.

- أنه مع صحة القول تجارب الإسلام، فى ضحاه وظهره. لم تكن كلها بالتجارب السارة إلا أن تجرية الإسلام تقدم للمسليم نموذجًا يمكن احتذاؤه خاصة دستور المدينة.

- أن قيادة البعث الإسلام الجديد قادرة على أن تحمل المسلمين إلى ذلك الماضى المدنى الزاهر وفق اجتهاد جديد، تأمل واعٍ فى كتب التفسير والسير مثل تفسير ابن كثير «سيرة ابن هشام»، السبيل إليه حسب قولى الترىى، هو النقاذ «وراء الشروح الفقهية إلى كتب التفقه المؤصل مثل (سبل السلام للصنعانى ونيل الأوطار للشوكانى) وإلى أصوب كتب التصوف (مثل إحياء علوم الدين للغزالى).

على أساس هذه الافتراضات، النتائج التى ترتبت عليها، سنناقش فى البدء صحة الافتراضات فى إطارها التاريخى، ثم نتناول مدى صلاحيتها للمجتمع الإسلامى فى ظل الواقع الراهن تبين لنا عدم صلاحية التجارب، نجيىء، من بعد، إلى مناهج «الاجتهاد الجديد» الذى جاء به التى سيسلكها «المجددون» لكيما يعينهم على إعادة صياغة هذه التجارب النموذجية لتوافق الواقع الجديد. وبما أن «الدعاة» يتحدثون عن بديل إسلامى لحضارة العصر التأريخية سيكون محور الحديث هو البدائل الإسلامية للسلطة، ولحقوق الإنسان، وللاقتصاد، وللعلاقات الدولية، إن كان هناك ثمة بدائل لكل هذا.

قلنا إن التجرية التاريخية الإسلامية لم تعرف أمامة شاملة بسطت سلطانها على كل الرقعة الإسلامية لأن السلطة كانت دومًا عظمة نزاع بين الطامحين والطامعين، وإلى حد مّا يصدق هذا الحكم حتى على فترة حكم الشيخين عقب وفاة الرسول على أن أخطر ما فى ذلك الصراع هو أنه لميكن صراعًا بين شعب إسلامى وآخر وإنما انحدر فى بعض الحالات إلى صراع بين قبيلة وقبيلة، وبين بطن وآخر فى داخل القبيلة الواحدة، بعض هذا الصراع وكان على قرب عهد من المبعث، بل وقع جثمان الرسول الكريم مسجى فى دار عائشة لم يكمل جهازه بعد، وكانت الداهية النكراء أن بعض الذين اشعلوا نيران التعصب وألهبوا ضرام الثارات صحاب للرسول كان من المجدور بهم استذكار قوله

الحكيم: «من قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبية أويدعو لعصبية أو ينصر عصبية قُتل قتلة جاهلية» (سنن ابن ماجه) أو استذكار نهية الجازم للناس فى صحيفة المدينة عن ثارات القبائل «لأنها منتنة».

تقسم أصحاب الرسول، بعد موته، إلى أحزاب ثلاثة، حزب الأنصار وحزب المهاجرين وحزب الهاشميين الذين أرادوا خلافة الرسول لابن عمه على؛ وكان خلافهم أجمعين خلافًا سياسيا لا دينيًا. خشى الأنصار على مصيرهم بعد وفاة الرسول. وهى خشية لها ما يبررها؛ فلولا خيفة الرسول على مصير من آووه وعضدوه من أهل المدينة لما قال لأهله القرشيين: «يا معشر المهاجرين استوصوا بالأنصار خيرًا، فإن الناس يزيدون والأنصار على هيئتها لا تزيد، وإنهم كانوا عيبتى التى أويت إليها فأحسنوا إلى محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم» (صحيح البخارى). خشية الأنصار، إذن، كانت من منازعة أهل مكة لهم السلطان بحكم قربانهم من الرسول الكريم، ولهذا نهض سعد بن عبادة على رأس الخزرج يدعوهم لكيما يستبدوا بالأمر، كما وقف الحباب بن المنذر يدعو لإجلاء المهاجرين عن المدينة أن أبوا على الانصار ما أرادوه وما دعى سعد إلا لعصبية ولا غضب الحباب إلا لعصبية.

لم يطفئ هذه العجاجة إلا حزم عمر وحلم أبى بكر فانتهى الأمر إلى الخليفة الأول فى بيعة وصفها ابن الخطاب بأنها كانت «فلتة وقى الله شرها» إلا أن اختياره لم يرض بعض صحاب رسول الله ومنهم على الذى كان يحتسب نفسه أشد الصحاب قربى بالرسول، لاقرابة العقيدة والإيمان، وإنما قرابة النسب. رأى على فى اختيار أبى بكر للحكم منه وقال: «أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبى وتأخذونه منا أهل البيت غضبًا، ألستم زعمتم للأنصار أنكم بهذا الأمر منهم لأن محمدًا منكم فأعطوكم المقادة. وأنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار» (تاريخ الطبرى). وأغضب اختيار أبى بكر أبا سفيان أيضا، لأنه لم ير فى أبى بكر حكمته وتسامحه وصدق أسلامه وتواضعه، وإنما رأى فيه ضعف شأنه فى قريش، فابو سفيان

لم يكن يريد خلافة الرسول لقريش فحسب وإنما أرادها لساداتهم، آل عبد مناف، وآذاه أن تنتهى لبنى مرة، أهل أبى بكر الذين هم أدنى شأنًا لهذا لم يستنكف أبو سفيان أن يقول: «وما بال هذا الأمر فى أقل حى من قريش».

فى ظل تلك الراية العمية، راية العصبية الجاهلية، وقعت الردة، عصيانًا مدنيًا أوقدته المطامح القبيلة، واشعل أوراه الاستعلاء العشائرى حتى أخذ الشعراء يجاهرون بالدعوة إلى أفكار خلافة أقمن الرجال من صحاب الرسول بوراثته. من هؤلاء العصاة الخطيئة الذى أخذ يدعو أهله لمعصية السلطان:

اطعنا رسول الله ما كان بيننا   فياالعباد الله ما لأبى بكر
أيورثها بكراً إذا مات بعده   وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

تلك كانت هى بدايات الفتنة التى أوقدت نيرانها قريش بعد فترة وجيزة من موت الرسول الكريم، وما أصدق الأستاذ العميد طه حسين عندما قال أن الرسول «لم يخف الفتنة من أحد كما خافها من قريش، ولم يخف الفتنة على أحد كما خافها على فريش»؛ أخافه منها وعليها «طمعها الشديد، وهما البعيد، واعتدادها بنفسها وازدراؤها لغيرها». ولعل فيما وقع من قريش عقيب رحيل النبى المعصوم مصداقًا لقوله تعالى: ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقًا وأجدر ألايعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾ (التوبة ٩٣).

ولى الأمر، بعد أبى بكر، ثانى الصحابين فلم يأخذ أهله بالسماحة التى عاملهم بها أبو بكر رغم إيذائهم له وانكارهم لخلافته. وكان عمر منقطع الأشباه؛ صميم نسب يفاخر بنسبه إلا أنه عدول لا يرضى لأحد الظلم أو الانتقاص. لم ينكر عمر الانساب بل دعى الناس للاستمساك بها (تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد) ولم ينكر مواريث الثقافة الجاهلية بل نصح أهله بالحفاظعليها: (حافظوا على ديوان شعركم فى جاهليتكم ففيه تفسير كتابكم) إلا أنه، فى ذات الوقت، كان واعيًا كل الوعى بعماءة أهله وتنكبهم طريق السداد ذلك الوعتى البصير بنواقص أهله حمل عمر على حصرهم فى المدينة وإنكاره عليهم أمارة الغزو حتى لا ينتقلوا بصراعاتهم العصبية إلى الأمصار، فلا عجب أن ظل

ثانى الصاحبين واقفًا، حسب قوله، «دون شعب الحر يأخذ بحلاقيم قريش أن يتهافتوا على النار».

ثم ذهب عمر إلى ربه راضيًا مرضيًا تاركًا أمور المسلمين لصحاب لم ير فيهم واحدًا جديرًا بالامارة، ففى رواية ابن عباس أنه جاء إلى عمر فوجده مكروبًا يقول: «ما أدرى ما أصنع فى هذا الأمر، أقوم عليه واقعد؟» كانت الداهية التى اشتد أمرها على عمر هى ولاية الأمر من بعده. قال له ابن عباس «هل لك فى على؟» قال «إنه لأهل لها ولكن أراه لو تولى أمركم لحملكم على طريقة من الحق لا تعرفونها»، «فأين أنت من عثمان؟» قال: «لو فعلت لحمل آله بنى معيط على رقاب الناس ثم لم تلتفت إليه العرب حتى تضرب عنقه، والله لو فعلت لفعل، ولو فعل لفعلوا». فقلت: «طلحة»، قال: «إنه لزهو ما كان الله ليوليه أمر أمة محمد مع ما يعلم عنه من زهو». فقلت «الزبير»؟ «قال أنه لبطل ولكنه يسأل عن الصاع والمد بسوق البقيع، أفذاك يلى أمور المسلمين». قلت «سعد بن أبى وقاص»، قال: «إنه لصاحب مقنب يقاتل عليه أما ولى أمر فلا» فقلت عبد الرحمن بن عوف؛ قال: «نعم الرجل ذكرت ولكنه ضعيف» (الماوردى، الأحكام السلطانية)، تلك القصة نروى لنبين بها، أولا، المعاير الذهبية التى حددهاعمر لاختيار ولى أمر المسلمين فى دولة الإسلام النموذجية وهى معاييرلم يرتق إليها، فى تقدير عمر، بعض أصحاب رسول الله المبشرين بالجنة، ثم ندلف، ثانيا، إلى الحديث عما لحق بتلك الدولة بعد رحيل عمر من انحدار وانحلال، وكأن الفاروق كان ينبأ.

ذلك كان هو الحال فى خلافة ذى النورين عثمان، أسلم الخليفة الثالث قيادة لمستشارى السوء من أهله وعشيرته بنى معيط، فانحرف بالحكم إلى مسار لم يعرفه الناس فى عهد الرسول، ولم يعرفون فى عهد الشيخين. ذلك الانحراف كان محمل استنكار من على وأبى ذر، ومبعث غضب لخازن بيت المال عبد الله بن الأرقم الذى آذاه من عثمان منحه لابن عمه مروان بن الحكم خمس غنائم أفريقيا، ومع ذلك التنبيه لم يرتدع أمر المؤمنين عن الانحراف حتى التفتت إليه العرب فضربت عنقه، وتحققت بذلك نبوءة عمر. غضبتهم تلك على عثمان كانت غضبة مضرية، تكشف عنها القسوة التى

لقبها الخليفة الشيخ ممن انقضوا عليه من الحانقين، وعلى رأسهم محمد بن أبى بكر، ابن الخليفة الأول لرسول الله، ويحدثنا الجاحظ فى رسالته عن الأمويين عما حاق بعثمان من «خبطة بالسلاح، وبعج بطنه بالحراب، وفرى أوداجه بالمشاقص (سهم ذو نصل عريض) وشدخ هامته بالعمد وضرب نسائه بحضرته: نائلة زوجته أطنوا أصبعين من أصابعها بعد أن كشفت عن قناعها ورفعت من ذيلها لكى تردعهم حتى يخرجوا، وطأو أضلاعه بعد موته، وألقوا جسده على المزبلة مجردًا بعد سحبه» عثمان الذى مثل به بعض أصحاب الرسول كل هذا التمثيل هو الصحابى الجليل الذى بشره الرسول بالجنة واختاروه كفؤا لبنتيه رقية وأم كلثوم، ولهذا لقب بذى النورين.

ذهب عثمان إلى ربه، وحسابه عنده، وجاء على «إلى حكم يؤهله له علمه وقوته وسابقته فى الإسلام، قبل قرباه من رسول الله. وكان علىّ، كما تنبأ عمر، رجلا لا يجامل فى الحق فحمل الناس على طريق لم يعرفوه؛ صادر منهم كل ما أعطاه لهم عثمان بغير وجه حق وهو يقول: «إن الحق قديم لا يبطله شىء، ولو وجدته وقد تزوجت به النساء وفرق فى البلدان لرددته إلى أهله. فأن فى العدل سعة ومن ضاق عنه الحق فان الجور عليه أضيق». (ابن أبى الحديد). هذه القوة فى الحق لم ترض حتى بعض كبار الصحابة مثل عبد الله بن عباس الذى قال للحسن بن على: «إن عليًا أباك إنما رغب الناس عنه إلى معاوية أنه ساوى بينهم فى الفيىء وسوى بينهم فى العطاء فثقل عليهم». ونسأل، ما بال الحبر ابن عباس، شيخ المفسرين، يستبغض فى على عزمه على أحقاق الحق؛ حقة الإمرة أن ابن عباس هذا لميكن بمبعدة عن الفساد، شأنه شأن كل البشر. فى هذا يحدثنا الطبرى فى تاريخه عن إثراء ابن عباس عندما ولاه على البصرة فأخذ ينتهب من مال المسلمين حتى حُمل صاحبت بيت المال، أبو الأسود الدؤلى على شكاته لعلى: «عاملك وابن عمك أكل ما تحت يده بغير علمك». لم يتوان أما العادلين على فى أن يلاحق ابن عمه حتى اضطر إلى أن يهرب بما استولى عليه من بيت مال المسلمين إلى خئولته فى بنى هلال ويكتب إلى على يقول: «لئن لم تدعنى من أساطيرك لأحملن هذا المال إلى معاوية يقاتلك به». ونرى فى هذه القالة انتهازية لا تجدر بصحابى كابن عباس، كما نرى فيها

استهانة بكل ما أرساه الإسلام من أحكام حول العدالة والإنصاف؛ تلك الأحكام أصبحت، عند الحبر ابن عباس، أساطير، لم يتذكر ابن عم رسول الله الذى اندفع يثرى قول الرسول الكريم: «اللهم احينى مسكينًا وأمتنى مسكينًا وأحشرنى فى ذمرة المساكين».

ذلك هوحال الدولة الإسلامية فى فجرها،تلك الدولة التى أسماها الترابى «دولة قانون سماوى لا دولة رجال» وأسماها الصادق المهدى، «دولة شرعها الله ولم يقننها البشر، إن شاءوا أبقوها وإن شاءوا اسقطوها» . موقع الخطأ فى المقالتين هو أن الذى يحكم بين الناس فى الدولة التى يقيمون ليس هو الكتاب ولا هو الحق عز وجل أحكم الحاكمين؛ الذى يحكم فى الأرض هم البشر الذين يطبقون هذا الكتاب ويزعمون أنهم يحكمون بما أنزل الله هؤلاء الرجال بهم كل ما فى الرجال من قوة، وكل ما فيهم من ضعف، وما بين هذا الضعف وتلك القوة نلقى من الحكام من نهى نفسه عن الهوى، ومن ذكر ربه فى نفسه تضرعًا وخيفة، ومن إغراء المال والسلطان، وكل واحد من هؤلاء يسعى لتبرير عدله أو ظلمه بكلمات الله البينات؛ فإن استنجد الذى يدعو منهم للطاعة المطلقة بقوله تعالى: «اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» رد عليه الذى يرغب فى معارضة السلطان: «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق». وفى الحالتين نرى كيف تعبث السياسة بقول الله وقول رسول الله؛ بالحاكم الطاغية يتدثر بالقداسة لأنه يحسب أن طاعته أمر أوجبه القرآن، والمعارض له لا يقول بأن معارضته للحاكم هى خلاف فى الرأى وإنما يوحى بأنها استنكار لخروج الحاكم عن أمرالله.

وإن كان الصراع على السلطة والثروة قد إلى ما قاد إليه من مخازٍ لا ترضى الله ولا ترضى رسوله فى الثلاثين سنة الأولى من تاريخ الدولة، عهد الصحاب والتابعين، فلا عزوى إن كانت الفترة التى أعقبتها أشد ضلالاً إن حكمنا عليها بالمعايير النموذجية، المعايير التى أبانها القرآن، وأرسى قواعدها النبى المعصوم، ورعاها خليفتاه الشيخان، وسار على هديها أبو تراب، أمام العادلين، وكيف لا نسمى أبا الحسن «أمام العادلين» وهو الذى لم يجرمه شنآن ألد الخصوم على الظلم، كان على عادلا حتى فى ساعة

احتضاره وهو مضرج بالدم من طعنات ابن مجلم فقال لأهله: «يا بنى عبد المطلب لا ألفينكم تخوضون فى دماء المسلمين، تقولون قتل أمير المؤمنين، لايقتلن إلا قاتلى. إن عشت فالجروح قصاص، وإن مت فاقتلوه ولكن احسنوا لأنى سمعت رسول الله يقول إياكم بالمثلى ولد بكلب عقور».

يريد الدكتور الترابى إيهامنا بأنه وصحبه قادرون على أن يعيدوا دولة الإسلام إلى عهد الخوارق، العهد الذى وصفه ابن خلدون فى «المقدمة» بـ «عهد تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الألهية الواقعة»، ويريد الدكتور الترابى أيضًا، كما يريد غيره من الغالية، إقناعنا بأن إقامة الدين لن تتم إلا بإقامة الدولة الإسلامية الصالحة فى البداية؛ والدولة الصالحة لم يعرفها الإسلام فى ظل الرجال الصالحين. ليس من بين هؤلاء الصالحين من استعاد الكذب فى القول، أوذهب للانتقام من قاتله ناهيك عن اضطهاد الخصوم لحد قتل النفس التى حرم الله، أو جنح إلى الوله بالمال يؤثر به الأقربين ويسترشى به النصراء. ويريد الدكتور الترابى أيضًا إيهامنا بأن دولة المتغلبين التى أعقبت تلك الفترة الزاهرة من تاريخ الإسلام هى دولة بلا نظير فى تاريخ الإنسانية، دولة حق وخير لا تعرف العدوان على غيرها ناهيك عن عدوانها على بنيها. يقول الترابى: «الإمبراطوريات العدوانية ظاهرة عرفها الغرب منذ عهد الرومان، وهى ليست من تقاليدنا فى شىء. صحيح أن اللغة والإسلام تتسع رقعة انتشارهما ولكنهما لا يستوعبان الآخرين للهيمنة» ومثل هذا الحديث نفهمه إن كان المراد منه هو أن الإسلام بسماحته لا يعرف تمييزًا بين الناس على أساس أعراقهم وأصولهم؛ فالناس فى الإسلام، لا يتمايزون إلا بالتقوى. بيد أن الذى نتحدث عنه هو الدولة الحاكمة التى قامت لترفع رايات الدين، وهى دومًا دولة رجال لا ملائكة. الذى نتحدث عنه هو السلطة التى تتدثر برداء الدين، سلطة بشر قد يزدهيهم السلطان وتغريهم المطامع؛ وهذا هو حال الدين والسياسة منذ بدء الخليقة. فما هى طبيعة تلك الدولة النموذجية التى لا تعرف العدوان؟.

جاء الأمويون إلى الحكم وهم أقل ثأر مزعوم، أشرعوا وراء طلبه قميص عثمان، فولى الأمر منهم معاوية وكان، بحساب السلطة الزمنية، حاكمًا قاهرًا وسياسيًا بارعًا. لم يجنح

معاوية للقسوة إلا مع من نازعه السلطان، وقوله فى هذا خالد: «لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا». إلا أن معاوية كان حاكمًا قاصرًا بمعاييرالإسلام، فقد استحدث رزق البيعة وأخذ يوزع مال المسلمين الذى حدد الإسلام وجوه أنفاقه على المناصرين والمستألفين والانتهازيين. ثم ولىّ الحكم من بعد ابنه القاصريزيد، ولو كانت ولاية الحكم ميراثًا لأورثها محمد لعلى ابن عمه وخدن نفسه، فتوريث الأمامة أنكره الله حتى للأنبياء، ﴿وإذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال إنى جاعلك للناس إمامْا قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين﴾ (البقرة ١٢٤).

لم يكتف العباشمة (بنو عبد شمس) بالاستيلاء على خلافة رسول الله قسرًا وجعلها هرقلية وراثية بل وأغلظوا فى القساوة وهم ينتقمون من خصومهم، بدأوا بابادة أهل بيت على لأنهم لم ينسوا لعلى قتله بمفرده لأربعة منهم كانوا يوالون أهل الشرك؛ حنظلة بن أبى سفيان، والعاص بن سعيد، والوليد بن عتبة، وشعبة بن عبد شمس. قتلوا الحسن بن على بدس السم له حتى نسب لمعاوية قوله: «إن لله جنودًا منها العسل» وقتلوا الحسين فى كربلاء وأوطأوا صدره الخيول ثم حملوا نساء بيته حواسر يكشفن عن رءوسهن وأذرعهن؛ وقتلوا زيد بن على بن الحسين (وإليه تنسب الزيدية) ثم صلبوه وهم فرحى ببلواه يتغنون مع شاعرهم الأعور الكلبى:

صلبنا لكم زيداً على جذع نخلة ولم نر مهديًا على الجذع يصلب

ومن الذى يشمت بموت إنسان غير أعور ينتمى إلى كلب. وكأن كل تلك القساوة لم تطفئ ثاراتهم من على من كرم الله وجهه، فطاردوا ابن زيد بن على حتى أنتاشوه بنشاب واجتزوا رأسه وحملوه إلى الوليد بن يزيد.

وما أن قضى العباشمة على آل الرسول الأقربين حتى بعثوا بزبانيتهم إلى بيت الله ومدينة رسول الله، أقلقهم عصيان ابن الزبير عليهم. وقد رأى من سيرتهم ما رأى. هدموا الكعبة على أيدى الآثمين، الحصين بن نمير وبالحجاج بن يوسف (والحجاج - مع كل قباحاته - بطل مغوار وإدارى متميز ينبغى أن لا يغمطه الناس حقه) ثم ذهبوا، من

بعد، إلى مدينة الرسول فاستباحوها ثلاثة أيام. ويحدثنا ابن خلكان (وفيات الأعيان) بأن ألف بكر حبلن فى مدينة الرسول بسبب ما جرى من مفاجرة فى هذه الأيام الثلاثة الحوالك، وإلى مدينة الرسول تلك جاء أمير المؤمنين عبد الملك بن مروان لينبعث فى المعصية، وكأن فحش جنده وفجور قادته لم يكفياه، صعد عبد الملك إلى منبر الرسول، فيما روى السيوطى (تاريخ الخلفاء) ليقول: «والله لا يأمرنى أحد بتقوى بعد مقامى هذا إلا ضربت عنقه» وكما حسب ابن عباس نواهى الإسلام عن الفساد أساطير، حسب عبد الملك النهى عن المنكر استفزازًا له يوجب القتل، وذهب الجنون وغرور السلطة بعبد الملك حدا دفعه إلى بناء قبة الصخرة فى القدس ليلهى بها الناس عن بيت الله الحرام، فمنذا الذى يصدق أن عبد الملك هذا هو الصحابى الذى كان يستقريه الرسول فى مجلسه متوسمًا فيه الخير. وفى غلوائه تلك حرم عبد الملك على أهل المدينة تعاطى السياسة حتى أنصرف أغلبهم إلى المجون فاشتهرت الحجاز بالغناء وجمعت بين الفقهاد والمجان، جمعت بين مالك بن انس أمام الفقهاء وعمر بن أبى ربيعة شاعر الفسوق الذى لم تتج من تشبيه كرائم القرشيات، لبانة بنت عبد الله بن عباس، وسكينة بنت الحسين، وعائشة بنت طلحة.

وكان أمير المؤمنين فى مسرة من تلك الحال التى ألهت أهل المدينة عنه، مدينة العابدين والركع السجود. تلك الحال وصفها الدكتور محمد حسين هيكل فى كتابه (الفاروق عمر، الجزء الثانى) فقال «عاد منهم إلى الشراب من عاد، وهو يزعم أن لا إثم عليه فيما يتناوله منه، فلم يفرض الله حدًا لشارب ولم ينزل رسول الله، ولم ينزل أبى بكر، بشارب عقابًا، أما النساء فقد أرضى ولع الكثيرين بهن ما ملكت إيمانهم منهن، فقد كانتسبايا الفرس والروم، ومنهن فاتنات الجمال والدلال، يقسمن بين الجند كما تقسم أموال الفيىء ويعرضن فى الأسواق رقيقًا يبتاع منه من شاء أن يرضى بهن هواه.. وظل كثيرون يتوفرون على الشراب ويولعون بالنساء فى عهد الأمويين وفى عهد العباسيين وفى عهود الانحلال التى تلت هذين العهدين. ولم يكن الرأى العام شديد الإنكار على

أصحاب هذا المتاع.. ولا أحسبنى أعرف شعرًا بلغ من الافتتان فى الخمريات والغزل ما بلغه الشعر العربى».

ومع كل ذلك فلا سبيل لأن ننكر أن عبد الملك بن مروان هذا، مع كل نزقة واستباحته للحرمات، هو أول من أقام دولة عربية «حديثة» إن جاز التعبير؛ سار فى ذلك سيرة معاوية فى تطوير الإدارة المالية وتنظيم الدواوين. وكان معاوية قد استعان فى اصلاحه الإدارى بالمسيحيين إلا أن التاريخ يعترف لعبد الملك بأنه أول من عرب الدواوين. ويحدثنا البلاذرى فى (فتوح البلدان) بأن سرجون المسيحى قال لأبناء أمته الذين كانوا يتعيشون على الترجمة: «اطلبوا المعيشة من غير هذه الصنعة فقد قطعها الله عنكم» نعم نذكر لبنى أمية أنهم أقاموا أول دولة متكاملة للإسلام وحموا شوكتها بعصبية العرب، إلا آن آخر ما يمكن أن يوصفوا به هو السماحة مع الخصوم والأزورار عن العدوان. ولم يقف عدوان بنى أمية على خصومهم من آل البيت وأبناء الصحابة الأبرار بل ذهب بهم الصراع على السلطة إلى تقتيل بعضهم البعض، فقتل عبد الملك بن مروان ابن عمه عمرو بن سعيد بيده وحز رأسه وهو يردد قول الشاعر:

يا عمرو إن لم تدع شتمى ومنقصتى   اضربك حيث تقول الهامة اسقونى

ودسوا السم لعمر بن عبد العزيز بعد أن آذاهم طهره ولهذا لم يدع حكمه أكثر من عامين؛ وكان عمر والحبر النصيح سليمان بن عبد الملك هما أكثرحكام بنى أمية طُهرًا. واستمر من بعد مسلسل القتل، قتل يزيد بن الوليد بن عبد الملك عمه الخليفة الوليد بن يزيد (الوليد الثانى) وطاف برأسه فى دمشق؛ وكأن أبناء عبد الملك وأحفاده قد آثروا أن يسيروا وفق نصيحة أبيهم عبد الملك. ويحدثنا السيوطى أن عبد الملك. عندما قارب الموت، قال لأبنه الوليد: «يا وليد لا ألفينك إذا وضعتنى فى حفرتى تعصر عينيك كالأمة الولهاءو بل ائتزر والبس جلد النمر وادع الناس إلى البيعة فمن قال برأسه كذا (وهز رأسه إشارة للرفض) فقل بالسيف كذا (وهز سيفه وكأنه يقطع به رأسًا).

حكم السيف هذا هو الذى قاد إلى الخلافة أميرًا للمؤمنين، مكتمل الخلاعة، قليل الديانة، الوليد الثانى. يذكر الناس للوليد الثانى تمزيقه بالسيف، فى حالة سكره، كتاب

الله استنكارًا لما فى الكتاب من تهديد ووعيد للفاسقين، ولايذكرون إلا لمامًا أن أمير المؤمنين هذا كان يُلاط ويجاهر بما يخرجه من زمرة المسلمين.

ادنـيا منـى خليلـى عبـدلاً دون الازار
فلقـد أيقـنت أنـى غـير مبعـثو لنار
واتركا من يطلب الجنة يسعـى فى خسار
سـأروض الأرض حتى يركبـوا دين الحمار

وكما نرى فقد أحال الأمويون الدولة الإسلامية إلى هرقلية لا شأن لها بقيم الحكم التى ابانها القرآن فى كريم آياته، وفصلها محمد ﷺ فى محكم سنته، وأرسى قواعدها الشيخان من بعده.

ثم جاء بنو العباس ليجلوا هرقلية العباشمة، لا ليعودوا بالحكم إلى ما يرضى الله ويرضى الرسول، وإنما ليقيموا مكانها كسروية فارسية. لم يسع بنو العباس للحكم لأنهم أكثر تأهيلا له م العباشمة وإنما لأنهم حسبوا الخلافة حقًا لهم منذ أن تنازل الهاشميون عنها لمحمد ابن على بن عبد الله بن عباس، وهكذا أصبحت خلافة رسول الله، عندهم، إرثًا يتبادل. ولم يكن سبيل هؤلاء إلى السلطان بأقل عدوانًا وقساوة ممن سبقهم، فتمامًا كما ارتأى عبد الملك ابن مروان بأنه «لا يداوى أدواء هذه الأمة إلا السيف» فأعمل سيفه فى أقرب الناس إليه، استحق الإمام حفيد عبد الله بن عباس لقب السفاح، جبدارة. لم ينج من بطشه حتى من استأمنه مثل هشام بن عبد الملك بعدأن صدق قول من كانوا يمالقونه ويتذللون إليه من الشعراء:

لا يغـرنك مـا تـرى مـن رجـال ان تحـت الضلـوع داء دويًا
فضع السيف وارفع السوط حتى لا تـرى فوق ظهـرهـا أمـويًا

وقد شهدنا من قبل كيف على عفى الرسول الكريم حتى عن من لحق بالمرتدين من صحابه مثل عبد الله بن سعد بن أبى سرح.

ما عساه يفعل السفاح بعد أن قرر انتهاب الحكم لعشريته؛ اتجه، أول ما اتجه، إلى إبادة أهله العرب من مضر وربيعة فوجه لهم أبا مسلم الخراسانى وهو يقول: انظر إلى

للحق مثل عمر صاحب المقولة الخالدة: «كل الناس أعلم منك ياعمر». خلفاء بنى العباس أصبحوا ظلالاالله فى الأرض منذ أن بدأ أبوجعفر المنصور هذه السيرة الخبيثة، فتزيا بزى الأكاسرة وجعل الناس يقبلون الأرض تحت أقدامه، ويقول لهم: «إنما أنا سلطان الله فى أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده. وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بأذنه. فقد جعلنى الله عليه قفلا، إذا شاء أن يفتحنى لا عطياتكم وارزاقكم فتحنى، وإذا شاء أن يقفلنى قفلنى».

سخر المنصور اسم الله لتحقيق مطامعه، وتبرير أهوائه، وتبرير أهوائه، وشرعنة عدوانه، فبدأ العدوان بعمه المنتصر فى الشام، عبد الله بن على، قتله خشية من تزايد نفوذه؛ ثم ذهب بالعدوان إلى قائده المظفر أبى مسلم الخرسانى حذر افتتان الناس به، وإلى هذا سبقه عمر بن الخطاب حين عزل خالد بن الوليد حتى لا يفتن الناس بالقائد دوخ الامبراطوريات وهزم الأكاسرة والقياصرة، إلا أن عمر لم يقتل خالدًا، ولم يسىء إليه، ولم ينتقص من شأنه بل استجاب لرغبة خالد بأن يكون بينهما حوار أمام المسلمين حول قراره عزله. جمع عمر الناس ووقف فيهم خطيبًا يقول: «سألنى خالد بن الوليد أن أجمعكم اليوم ليناقشنى أمامكم وأناقشه وقد أشفق بعض ذوى الرأى من ذلك على كلمة المسلمين أن تفترق فنصحونى ألا أقبل ولكنى استخرت الله وقبلت، لا بطرًا، يعلم الله، ولارياء ولا استخفافًا بالفتنة أو استدرارًا لها ولكنى نظرت فوجدت نفسى بين أمرين: فإما أن أصدع بالحق ولا أخشى الفتنة، وأما أن أخشى الفتنة، فلا أصدع بالحق، فرأيت أن أصدع بالحق فإن الحق من الله سبحانه وتعالى، وهو المسئول أن يجنبنا الفتنة لأن الفتنة من الشيطان». أما أبوجعفر فقد أمر بأن تدق عنق أبى مسلم، فلما ناشده قائده العظيم أن يستبقيه لحرب الأعداء، رد عليه بالقول: «أى عدو أعدى منك».

مضى العبابسة فى تلك السيرة الدامية يقتل منهم الأخ أخاه، كما وقع بين المأمون والأمين، ويقتل الابن اباه كما فعل المنتصر مع أبيه المتوكل، ولم يكن الأبن بأفضل حالاً من أبيه إذ كان مقتل المتوكل، أمير المؤمنين حامى بيضة الإسلام، فى مجلس شربه وعلى

هذا الحى من اليمن فأكرمهم وأسكنهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم، وأتهم ربيعة فى أمرهم، أما مضر فأنهم العدو القريب الدار، اقتل من شككت فيه وأن استطعت أن لا تدع بخراسان من يتكلم العربية فافعل. وأيما غلام بلغ خمسة أشبار فاقتله» هذا هو ما لقيته مضر وربيعة على يد حفيد ابن عباس فى دولة الخلافة المنتسبة إلى رسول الله، وما فعل الرسول الكريم هذا حتى بالمشركين من أهليهما. ترك حفيد ابن عباس آله وذويه، فالكوفة شيعة لعلى، والبصرة شيعة لعثمان، والشام ملك لآل بنى سفيان، ومكة والمدينة غلب عليهما أبو بكر وعمر فما كان له إلا أن يستنجد بالفرس ويقول: «إنى اتفاءل بالمشرق، مطلع سراج الدنيا ومصباح الخلق» (عيون الأخبار لابن قتيبة).

وبعد أن حمى السفاح ظهره بالفرس بعث بعمه عبد الله بن على بن عبد الله بن عباس ليحارب مروان الحمار، آخر خلفاء بنى أمية ويهزمه فى معركة الراب. استولى عبد الله على دمشق الفيحاء فدمر سورها، ولم يقنع بقتل الأحياء من أهلها بل ذهب إلى القبور ينبشها، نبش قبر معاوية، وقبر يزيد ابنه، وقبر عبد الملك بن مروان، وقبر ابنيه سليمان والوليد، ثم أحرق عظامهم، وكأن ليس للموت حرمة. واقتحم من بعد البيوت يفتش عن النساء حتى تلقى عبدة بنت عبد الله بن يزيد بن معاوية فاستهوته فدعاها لزواجه (وكانت عبده زوجة لهشام بن عبد الملك) فتمنعت الفتاة عن الزواج بهذا الرجل الغليظ نباش القبور لما رأته قد فعل بأهلها من قتل للأحياء وتمثيل بعظام الموتى، فما كان منه إلا أن بقر بطنها.

ما عاش عبد الله طويلا بعد أن بدأت التصفيات الأسرية، وكأن العبابسة كانوا فى رهان مع العباشمة، أيهما أكثر قدرة على سفك الدماء، لا دماء العداة والمنافقين وإنما دماء الأقربين الطامعين من أبناء الأسرة الواحدة وقادة الجيوش التى غزت الأمصار ونشرت عليها سلطان بنى العباس. وكثيرًا ما كانت هذه الشكوك أوهامًا لا يسندها دليل، ومخاوف لا يقوم عليها برهان، وهذا دومًا هو شأن الطغيان المرعوبين. إلا أن الخلافة عند بنى العباس، وبنى أمية من قبلهم، لم تعد حكمًا لرجال يدركون بأنهم ولو أمر الناس وهم ليسوا بخيرهم مثل أبى بكر ولا أولياء لأمر المؤمنين بجادلهم أدنى البشر فيردونهم

مشهد من نديمه البحترى الذى قد قال فى مصرع الخليفة: «حرام على الراح بعدك أو أرى دمًا بدم يجرى على الأرض مائرة» تلك الدمومة ظلت تخط كل العهود التى تلت عند المتوكل، فقد مات المنتصر مسمومًا ولحق به مقتولين المستعين والمعتز والمهتدى، وكان أسعدهم حالا هو المستكفى الذى قنع الطامعون المنقلبون عليه بعزله وثمل عينيه.

تلك الدولة القاصرة بمقاييس الإسلام، كانت ذات أثر كبير فى التطور الحضارى الذى شهدته دولة الإسلام، ففى ظلها نبغ العلماء والفقهاء والمتكلمون، وتكاثرت التراجم من فلسفة اليونان وأدب الفرس وحكمة الهند، وبفضل ذلك التلاقح الفكرى برزت للوجود حضارة إسلامية متميزة. أنشأ المأمون دار الحكمة وخزانات الكتب فى كل أرجاء دولته الواسعة حتى أن خزائن مرو وحدها كان بها أكثر من أثنى عشر ألف مخطوطة فيما يحدثنا ياقوت الحموى (معجم البلدان) وتوسع فى انشاء البمارستانات (دور العلاج) ليتمهر فيها العرب على إلطب من بعد أن كان وقفًا فى الماضى على الحكماء السريان. وكان هذا هو حال اللغة والأدب العربى اللذين شهدًا ازدهارًا عظيمًا فى عهد بنى العباسى.

مرة أخرى لا يحملنا على سرد كل ذلك التاريخ إلا القراءة الخاطئة للتاريخ والفهم الأكثر خطأ له من جانب دعاة العودة للإسلام المثالى كبديل للحضارة المعاصرة. أى الدعوة للتقدم للوراء، ففى زعم هؤلاء أن ذلك الماضى قد شهد إمامة بسطت سلطانها على الأمة الإسلامية بلا منازع وبلا عدوان وهو زعم فرى؛ تلك الإمامة كانت محل نزاع بين آل البيت، وبين أبناء الأسرة الوحدة، وبين الأب وأبنه والأخ وأخيه، بل أن تلك الإمامة حملت القرشى الصميم على استعداء الفرس على العرب فى أول عهد بنى العباس، والترك على العرب فى آخر ذلك العهد. وفى زعم هؤلاء أن تلك الإمامة قد خيلت من الفساد والانحلال، وهو زعم لايقوم عليه دليل. فالتاريخ يحدثنا عن امامة الفساق العصاة، والخميرين الزناة. وكل هؤلاء كانوا يسخرون كلام الله فى تبرير أخطائهم وجرائمهم فى عهد كان أئمة الفقه فيه هم مالك فى الحجاز وأبو حنيفة وابن حنبل فى العراق.

فى ذلك العهد نبغ الشعراء الذين كانوا يجاهرون بالفسق ويدعون للالحاد، ومن بين هؤلاء الشعراء الفحول مثل ابن الرومى الذى باهى بالوزر وأحل الخمر:

أحل العراقى النبيذ وشربه ... وقال الحرامان المدامة والسكر
وقال الحجازى الشرابان واحد ... فحلت لنا بين اختلافهما الخمر
سأخذ من قوليهما طرفيهما ... وأشربها لا فارق الوازر الوزر

ومثل أبى نواس الذى حملته الغواية على إنكار الجنة والنار مع حفظه للقرآن حفظاً حمل يعقوب بن اسحاق الخضرمى شيخ القراء على أن يقول أن ابا نواس هو أقرأ أهل البصرة.

فدعى الملام فقد أطعت غوايتى ... وصرفت معرفتى إلى الانكار
أحرى وأحزم من تنظر آجل ... علمى به رجم من الأخبار
ما جاءنا أحد يخبرانه ... فى جنة مذ مات او فى نار

ومثل شيخ الإلحاد حكيم المعرة الذى أنكر ختام النبوة وحسب الدين عماهة:

اتى عيسى فأبطل دين موسى ... وجاء محمد بصلاة خمس
وقبل يجىء دين بعد هذا ... فأودى الناس بين غد وأمس

عجبت لكسرى واشياعه ... وغسل الوجوه ببول البقر
وقول النصارى إليه يُضام ... ويظلم حيا ولا ينتصر
وقول اليهود إله يحب ... دسيس الدماء وريح القتر
وقوم أتوا من أقاصى البلاد ... لرمى الحجار ولثم الحجر
فواعجباً من مقالاتهم ... أيعمى عن الحق كل البشر

هذه المزاعم جميعًا تعكس قصور أصحابها عن التمييز بين الأشياء، التمييز بين التراث الإسلامى كمعطى تاريخى حضارى لايقف عند الدين، وبين الدين كمرجع للقيم الأخلاقية والقواعد السلوكية. كما تعكس عجزًا فاضحًا عن التوفيق بين امتطلبات الحضارج المعاصرة التى لا فكاك لنا منها، وبين القيم السامية التى أرساها الإسلام، كما أرستها الأديان كلها من قبل، كمرجع أخلاقى يستقيد البشر نحو الحق والخير والجمال،

فشعار «تحكيم شرع اللهش شعار لا معنى له أن افتقد قاعدة معرفية متكاملة تتناول القضايا الحقيقية التى يتجه الشرع إلى معالجتها، وما كل هذه القضايا هى القصف والشرب والزنا، وما كل القضايا قد استوعبها القرآن فى آيات أحكامه. لهذا يتوجب على المجتهد أن يبين لنا: كيف يمكن تشكيل المجتمع الإسلامى المعاصر وفق أصول العقيدة بدلا من تجاوز الواقع المعاصر لأن تجاوزه يجعل من تحقيق النموذج المثالى حلمًا طوباريًا وهدفًا مراوغًا.

بسبب من هذا القصور الفكرى، والكبوة المعرفية، والعجز عن الإبداع والتجديد ذهب الدعاة الجدد للمناداة بالعودة إلى تجربة الدولة التاريخية فى الإسلام ووسمها بمثالية أخلاقية لم تعرفها، كما ذهبوا لنعت الحضارات الأخرى (خاصة حضارة العرب) بأوصاف ليست صحيحة دومًا، مثل الظلم والعدوان والانحلال. وإن كان هناك من شىء واحد تميزت به الحضارة الغربية فهو نظرة أهلها الناقدة للتاريخ، وبالتالى قدرتهم على تطوير الواقع. فلولا مارتن لوثر وكالفن لما تطورت المؤسسة الدينية، ولولا فوليتر وروسو لما تطور الفكر السياسى، ولولا هيقل وماركسى لما تطور الفكر الاجتماعى. ولعل أخطر ما يعانى منه الفكر الإسلامى المعاصر هو انغلاقه وعجزه عن الانعتاق من ربقة التجارب التاريخية والنظر إليها كلها بشىء من التقديس وهذا ما لم يفعله الطبرى، ولم يفعله ابن خلكان، ولم يفعله أبن خلدون.

إن الظلم والعدوان والانحلال، خصال بشرية ذميمة نرى نماذج لها فى كل الأمم وكل الحضارات وكل الأنظمة حتى تلك التى ازدملت برداء الدين، لأن الذى يحكم بين الناس، كما قلنا، هم البشر وليس الدين. وفى هذا لا تختلف الدولة الإسلامية عن الدول الوضعية، بالرغم من أن واجب الحاكم الإسلامى، حسب قول قاضى قضاة بغداد، أبو الحسن الماوردى (الأحكام السلطانية) هو سياسة أمة المسلمين على نهج الإسلام، «فإن نجم مستبدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة حتى يصبح الدين ممنوعًا من الخلل والأمة ممنوعة من الزلل». فكم من هذا المنهج للدين والأمة عن الخلل والزلل قد شهدنا

على عهد عثمان ومعاوية وأبى جعفر المنصور، بل كم منه شهدنا على عهد الماوردى نفسه لأن الماوردى هذا كان هو فقيه التبرير الأكبر لتجاوزات القادر بالله والقائم بأمر الله اللذين خدم فى بلاطيهما.

وعلى كل فالذى يعنينا هنا هو «ماوردى» زماننا هذا، الدكتور الترابى، فالترابى لا يريد فقط الزام الناس بالحقوق والحدود «الإسلامية» فى إطار دولته المحدودة، السودان، وإنما يدعو الأمة الإسلامية كلها لكيما تدير ظهرها للحضارة الإنسانية وتستبدلها بحضارة «إسلامية» لا نظير لها دون أن يبين لنا معالم تلك الحضارة ووسائل الوصول إليها. على النقيض يحيلنا الترابى إلى الدولة الإسلامية التاريخية والتى نشهد بأنها، على المستوى الأخلاقى، لم تكن بمثالية إلا فى عهود الصالحين، أبو بكر وعمر وعلى الذين أقاموا نظامًا اجتماعيًا لا تنفصل فيه البنى الفكرية عن الأنماط السلوكية والقيم المعيارية حتى قيل عن الصحابة فى ذلك العهد إنهم «كانوا قرآنا يمشى على الأرض».على أنه كثيرًا ما يصحب الانكفاء، على هذا الماضى الصالح استرجاع لذكرى الاقبال من رجالاته بصورة تكاد تشبه استحضار الأرواح، ولم نكن نعرف من قبل أن استحضار الأرواح هو باب من أبواب السياسة العملية.

بعبارة أخرى، حاد الدكتور عن القصد فى ابانته لمعالم الدولة المثالية بالركون إلى نماذج تأريخية هى أولا ليست مثالية، وثانيًا،حينما صلحت، لا يمكن اقتلاعها من إطارها التأريخى. وأخطر من هذا أن التوفيق لم يحالفه فى قصره التراث الإسلامى على الدين، فالتراث الإسلامى كمعطى تأريخى حضارى لايقف عند الدين بل يتضمن إسهام المفكرين المسلمين فى تطوير حضارة الإنسان. والذى يعرفه الترابى ويتنكر له (فهو بالقطع لا يجهل هذا) هو أن ذلك التطوير الحضارى لم يتم بإدارة المسلمين ظهورهم لحضارات الإنسان التأريخية وإنما بالتفاعل معها واستيعابها، وكان هذا هو مصدرعظمة رواد الحضارة الإسلامية؛ لم يصد هؤلاء عن الانتهال منتلك الحضارات أصلها الوثنى بالرغم من كل ما قاله القرآن عن الوثنيين، ونبدى بأن هذه السماحة الفكرية التى عرفتها

الحضارة الإسلامية لم تتوفر عند بعض رواد الحضارة الغربية العاصرة، فهيقل شيخ هؤلاء الرواد ينكر أصلا تكون هناك فلسفة شرقية لأن المشارقة فى تقديره «يفقدون الوعى الموضوعى بجوهر الأشياء» ويخلطون بين الذات والموضوع (دروس فى تأريخ الفلسفة). هذه لنظرية الهيقلية هى، فى جانب منها، تكييف نظرى للاستعلاء الثقافى الأوروبى الذى ظل يسود أوروبا فى القرن التاسع عشر، ولمثل هذا الرأى ذهب أرنست رينان.

على النقيض من هذا، أقبل فلاسفة الإسلام الأول على علوم اليونان «علم الأولين» فأشادوا بها ومجدوا أشياخها؛ فقد كتب الفارابى، مثلا، يقدم للناس أفكار أرسطو وأفلاطون فى كتاب أسماه (الجمع بين رأى الحكمين) ويقول: «لولا ما أنقذ الله به أهلالعقول بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو لكان الناس فى حيرة «ولبس» من رحم هذا التلاقح الفكرى انحدر التراث الفكرى الإنسانية فى الطبعيات والرياضيات والإلهيات والحكم والإدارة والصناعات الشارعة أى الفقه والتشريع. وبنفس القدر تأثرت علوم الأخلاق، بالرغم من قرباها بالدين، بالفكر الأورسطى؛ فكتاب مسكويه الخالد (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) هو، فى جوهر، اقتباس رشيد من رسالة أرسطو إلى نيقاماخوس وما حول المثلى: ايثار الحق على الباطل فى الاعتقاد، والصدق على الكذب فى القول، والخير على الشر فى الأفعال.

هذه الحضارة، كما نرى لا تقف عند الدين وحده ولا نجد لها أصلا فى الفقه؛ ولو وقف التراث الإسلامى عند الشريعة والفقه، أى عند ما اسماه ابن سينا بالصناعة الشارعة، لما كانت هناك حضارة إسلامية. فالحضارة الإسلامية لم تتسع للمعارف الإنسانية فى الطب والهندسة والفلك والفلسفة وعلم الاجتماع إلا لأن الذين أنكبوا عليها كانوا جميعًا من العلماء، أو الفقهاء الموسوعيين، فقد كان الكندى فيلسوف العربى الأول طبيبًا، وكان ابن سينا طبيبًا، وكان الرازى طبيبًا، وكان ابن رشد طبيبًا وفلكيًا، وكان ابن ماجه وابن الطفيل طبيبين، ولعل محنة للدعاة الإسلاميين الجدد هى محنة مزدوجة.

فمن ناحية هم عاجزون عجزًا كاملاً عن استنباط حضارة إسلامية جديدة بالانكباب على حضارة العصر واستخدام نفس آلياتها فى النقد والتحليل لتوليد الجديد. ومن ناحية أخرى، وكرد فعل على هذا العجز، أخذوا يديرون ظهورهم لهذه الحضارة دون إدراك لأن الميراث الحضارى الإسلامى كله قام على استيعاب الحضارات الأخرى، لأن الذى يميز الحضارة عن الثقافة الراكدة هو قدرتها الذاتية على المحافظة على الأساسى فى مواريثها فى ذات الوقت الذى تقوم فيه بتجديدها وتطويرها؛ هذا النبذ الظالم للآخرين يكاد يقارب ما كان يفعله الرومان الذين وصفهم الدكتور الترابى بالعدوانية وكان الرومان يطلقون على من عداهم من الأمم (Hostes) أى الأعداء، وما هذا بحال الإسلام دينًا كان أم حضارة.

ومن الناحية الأخرى. وبسبب من تلك الجفوة المفتعلة مع الحضارة المعاصرة لم يجد المجددون المزعومون ما يستمسكون به غير النصوص فى الكتاب المقدس وغير كتب الفقه، يستغرقون أنفسهم فى القراءة السطحية للكتاب المقدس، وينكبون بعيون معصوبة فى كتب الفقه ينقلون عنها دون اعتبار للبون الشاسع بينهذا الزمان والظرف الذى صدرت فيه. وعلنا نجد مصداقًا لهذا فى المصادر التى أشار الترابى فى كتابه لكيما يستوفى منها «تجديده» للدين، فكلها مؤلفات لأساطين الفقه، ليس من بينهم حكيم واحد. ولا مشاحة فى أن الدين كان دومًا عنصرًا أساسيًا من عناصر الثقافات الإنسانية، لأن للإنسانية بعدًا أخلاقيًا مهما اختلفت الأعراق والملل والمشارب، إلا أن «الإسلاميين» الجدد يخطئون بل يظلمون الإسلام الذى يتحدثون باسمه ظلما بليغًا عندما ينعتون الحضاراتبفقدان الضمير الأخلاقى، فالفلسفة الوثنية اليونانية ليست بفلسفة لا أخلاقية، وهذا أمر فطن إليه مسكويه وابن حزم منذ زمان. كما أن الصاق تلك التهمة بالحضارة الغربية اليهودية المسيحية فيه، هو الآخر كما أسلف الذكر، ظلم للإسلام نفسه لأن الإسلام لا ينكر الشرائع بل يحسب نفسه تتويجًا لها ﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحًا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب ﴾ (الشورى، ١٣).

مهما يكن من شيء فقد سقط أولئك الدعاة حتى فى ذلك الامتحان الذى انتقوا بأنفسهم مادته، الشريعة والفقه كمدخل لفهم الدين والوعى بحضارة المسلمين، الفقه والشريعة تعبيران ورد فيهما خلط كبيره، خاصة وكلاهما لم يرد فى القرآن بمعناهما السائد اليوم. فكلمة «الشريعة» لم ترد إلا مرة فى القرآن، «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فأتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون» (الجاثية، ١٨)، وإن كان تعبير الشرعة أو الشريعة يحمل معنى آخر فى لسان العرب إلا أن المراد به فى محكم التنزيل هو المنهاج والسبيل، لا القواعد والأحكام، فمدلول «الشرعة» فى قوله تعالى «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجًا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (المائدة ٤٨)، هو عند ابن عباس السبيل والسنة، وعند القراء الدين والملة، وعند قتادة ليس هو الدين لأن الدين واحد والشريعة مختلفة. وبهذا الفهم فإن الشريعة لا يمكن أن تعنى أحكامًا محددة وردت فى القرآن يتوجب على الناس أتباعها وإنما تعنى المنهاج الإلهى الذى يسلكه الناس، كما يستبقوا الخيرات، أما تعبير الفقه فلم يرد مطلقًا فى الكتاب وإن كانت قد وردت تعبيرات مثل يفقه وتفقهون بمعنى يدرك وتدركون، الإشارة الوحيدة للفقه بمعنى العلم بالدين جاءت فى قوله تعالى: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (التوبة ١٢٢).

يقودنا هذا الاستنتاج إلى أمرين، الأول هو أن القول بأن الشريعة هى منظومة أحكام الهية تفصيلية تستوعب كل أوجه حياة البشر قول يجافى الواقع والمنطق معًا، فالشريعة منهج والشريعة مقاصد، وليس مصادفة إن لم ترد من آيات الأحكام غير ثمانين آية من مجمل آيات الكتاب الكريم التى تبلغ ستة آلاف آية. لم يسع القرآن لحصر التفصيلات لأنه موجه لكل الناس، ولكل الأزمان، لهذا فإن حصر الشريعة فى بعض الأحكام الجزئية ينبئ عن جهل بجوهر الإسلام ومقاصده لأنه يقدم الجزء على الكل إن لم يكن يختزل الكل فى البعض. هؤلاء المختزلون هم الذين خاطبهم الشيخ الإمام محمد عبده رائد النهضة الإسلامية الذى تقاصرت بجانبه قامات دعاة التجديد المحدثين مع كل ما أوتوه من علم بمناهج البحث الحديث، يقول الشيخ الإمام: «الشريعة باقية إلى آخر الزمان ومن

لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق فى كل زمان مهما تغيرت أساليب العمران، وشريعة هذا شأنها لا تنحصر فى جزئيات أحكامها» (الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية).

وسبق الشيخ الإمام إلى هذا الرأى أبو إسحاق الشاطبى صاحب (الموافقات فى أصول الأحكام) والشاطبى واحد من أبرز فقهاء الإسلام وأحدهم بصرًا. كتب أبو إسحاق يقول إن المراد من قوله تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون» هو «حفظ أصوله لا المسائل الجزئية لتفاوت الظنون وتطرق الاحتمالات فى النصوص الجزئية» وفى فقه الشاطبى فإن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها فى الخلق، وهذه المقاصد تعود إلى ثلاثة أقسام: ضرورية وحاجية وتحسينية؛ الضرورى هو ما لابد منه لقيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت «*لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج* وفوت حياة وفى الآخرة فوت نجاة» فالشاطبى لا يتسكع عند النصوص بل ذهب وراء النصوص إلى المقصد الإلهى منها، وهذا عين ما فعله أمير المؤمنين عمر عندما تجاوز النصوص أكثر من مرة، تجاوزها بتعطيل حد السرقة لمصلحة، وتجاوزها بتوزيع الأنفال فى غير أبوابها المبينة فى القرآن لمصلحة، وتجاوزها فى حد الشارب لمصلحة أيضًا، علمًا بأن القرآن لم يأمر بحد ولا استن الرسول حدًا للشارب.

هذه الشريحة الغراء عكف عليها الفقهاء يبينون ما خفى منها على الناس، ويستنبطون منها الأحكام فى العادات والعبادات، وكان مصدرهم الأساسى فى الاستنباط هو كتاب الله ثم سنة نبيه. وكان هؤلاء الفقهاء ابناء أجيالهم، نظروا إلى أصول القرآن واستخدموا الحيل الفقهية لاستخراج الأحكام التى توافق الواقع الذى كانوا يحيون، وهكذا جدد مالك فى فقهه بابتداع المصالح المرسلة، وجدد أبوحنيفة باجتهاد الرأى، وجدد الشافعى باصطناع القياس. كل هذا فعلوا باستخدام العقل فى تفسير النصوص تأسيسًا على المقصد الإلهى منها. ومضى على هذه السنة فى الإحياء والتجديد الفقهاء والمتكلمة من أهل السنة ومن اعتزلهم فخلفوا لنا آثارًا عظامًا. جدد فى الفقه، مثلا، أبوحامد الغزالى

ومعلمه أبو المعالى الجوينى وهما يردان الأمور إلى أصولها فى القرآن، فخلف لنا أولهما (المنخول من التعليقات والأصول) (والمستصفى من علم الأصول) وترك الثانى (المنقد من الضلال) كمعالم هامة على هذا الطريق الناجى. ونهج بعضهم منهج الأرسطين فى خروجه عن تقليد شيوخه مثل ابن حزم صاحب (المحلى) الذى قال: «أحب مالكًا لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لمالك» وذلك مقال أخذه عن أرسطو: «أحب أفلاطون لكن محبتى للحق أكثر من محبتى لأفلاطون».

وإن كان هذا هو شأن فقهاء الشريعة فإن أهل الحكمة (الفلسفة) ذهبوا مذهبًا قصيًا فى تحكيمهم العقل لإدراك مقاصد الشارع بتطبيقهم مناهج البحث التى تعلموها من الجدلية الأرسطية فى تفسير الكتاب وشيخ هؤلاء، بلامراء، هو أبو الوليد بن رشد، الذى ورث العلم عن جده المالكى أحمد بن رشد الأندلسى. وفى مذهبه ذلك أنكر ابن رشد الحفيد الالتزام بالنصوص التى تتعارض مع الحقائق اليقينية التى تجيىء ثمرة للبرهان عند أهل النظرفما «من منطوق فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذ اعتبر وتصفحت سائر أجزائه ووجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أويقارب أن يشهد» (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال). تلك الجرأة الفكرية لم ترض الفقهاء كما لم ترض الحكام، فنفى أبو الوليد إلى اليسانه (قرب قرطبه) التى كان ينفى لها اليهود ومن لا تطمئن الدولة على عقائدهم كما حرقت كتبه فى عهد السلطان المنصور ابن أبى يوسف. ولم يكن أبو الوليد هو المتأذى الوحيد من بطش السلاطين، وغلواء الجاهلين، وغيرة المنافسين فقد جُلد من قبله مالك، وسُجن أبوحنيفة، وضُرب ابن حنبل على يد الحكام، كما اتهم الحنابلة شيخ المفسرين الطبرى فى دينه حتى أنه دفن ليلا عند مماته خشية على جنازته من هوس العامة، وأتهم الأمام ابن الجوزى حجة الإسلام الغزالى بانتحال الأحاديث، وأتهم ابن حزم أبا بكر الباقلانى بالجهل والإلحاد والخبث والضلالة.

كل هذا التاريخ نرويه لنبين به ما شهده الفقه الإسلامى من تعارض فى الأفكار، وتباين فى الرؤى بين فحول الفقهاء والحكماء وجل اختلافهم كان فى تبيان أحكام

الشريعة والسعى لتطويعها لمقتضيات وقتهم وفضائهم المكانى. وقد أسهم جميع هؤلاء الفقهاء والحكماء فى أثراء الفقه إلا أنهم، فى نهاية الأمر، كانوا رجالاً يخطئ الواحد منهم ويصيب، ولهذا لم ينج أغلبهم من نقد معاصريهم لهم، بله التشكيك فى علمهم إن لم يكن دينهم، لهذا فإن إضفاء صفة القداسة على الفقه الموروث، أو الاعتماد المطلق عليه، أو الاستنجاد به لمعالجة مشكلات اليوم، أمر لا يبرره التأريخ، ولا يقول به الدين ولا يعين على الأحياء والتجديد. كما أن الوقوف بالاجتهاد عند أولئك الفقهاء الأفذاذ، أو حصر الفقه فى النقول عنهم يضر بالإسلام أبلغ الضرر لأنه يصوره وكأنه عاجز على التوافق مع مقتضيات العصر.

ولو تأملنا قليلا فى ما صنع ويصنع دعاة التجديد والأحياء فى زماننا هذا لوجدنا العجب، ولوجدنا وضعًا فى الاجتهاد أكثر تخلفًا مما كان عليه الحال فى عهد أبى حنيفة ومالك، أو عهد ابن رشد والرازى، مبعث التخلف هو أنه فى الوقت الذى كان ينظر فيه هؤلاء العلماء الأفذاذ إلى كتاب الله وسنة رسول الله بعين واقعهم، فإن مجددى هذا الزمان عقدوا العزم على أن لا ينظروا لواقع حالهم إلابعيون هؤلاء الموتى؛ فالاستنجاد بالماضى هو، فى حقيقته، هروب من الحاضر الذى لن تلفح فى معالجة مشكلاته مثل هذه الأركيولوجيا الدينية. ونزعم بأن الإمام المهدى كان أكثر جرأة فكرية عندما قال: «ما جاء من الله على الرءوس، وما جاء من الرسول على الأكتاف وما جاء من التابعين فهم رجال ونحن رجال، ولكل وقت ومقام حال، ولكل آوان وزمان رجال».

على أن القضية تزداد تعقيدًا عندما تختلط الأمور فى أذهان الدعاة الجدد، فيصبح الفقه هو الشريعة، وتصبح الشريعة هى الدين ويصبح النص المقدس فى الحياة كلها بموجب تفسير مبسط ومخل لقوله تعالى: «وكل شىء أحصيناه كتابًا» (النبأ، ٢٩) نلتفت يمنة ويسرة فى الدول «الإسلامية» التى تحسب نفسها رائدة للتجديد لنرى هذا الجديد فيرجع البصر خاسئًا وهو حسير، فما تراه لا يعدو شيئين، إما استغراق مريك فى أمهات كتب الفقه يستلهمون منها العلاج لقضايا لم تكن تدور بخلد الفقهاء، أو تلفيق مخاتل

بالاستيلاء «غير المشروع» على أفكار ومناهج ومؤسسات مستحدثة، ثم نسبتها للإسلام بغير قليل من الفجاجة، وكان من الممكن لهذا «الاستيلاءش أن يكون مشروعًا (باعتبار أن المواريث الحضارية هى ملك لكل الناس) لولا إنكار هؤلاء «الجناة لأصول تلك المواريث. *وعلنا لا نرهق القارئ بمزيد من الدلائل على هذه اللصوصية الحضارية، ففى ما أوردناه* فى الفصول السابقة عن تجارب «الإسلاموية الترابية» فى السودان ما يكفى.

بيد أن الأزمة تتجاوز تلك التجربة «الترابية» إلى أغلب دعاة التجديد الإسلامى المعاصر، الأزمة الحقيقية هى فقدان القدرة على التوفيق بين أمرين: سرمدية النصوص المقدسة فى القرآن وتبدل أحوال الناس والزمان؛ علمًا بأن السرمدية أو اللا نهاذية تفترض القدرة على استنباط الأحكام من النص الخالد اللا محدود لمعالجة الواقع الإنسانى المتغير وبالتالى المحدود فى فضائه المكانى وافقه الزمانى. هذا المعضل عالجه الفقهاء والمفسرون فى الماضى بالتأويل، أى بالعودة إلى أصول الأحكام الإلهية أو ما يسمونه «أسباب النزول» ثم استنباط أحكام توافق الواقع المستجد بناء على تلك الأسباب، لهذا دعا الرسول لعبد الله بن عباس بأن يفقهه فى التأويل. فالعقل هو الجامع لحقائق الموجودات وليس النصوص، وقد وردت الإشارة للعقل فى أكثر من خمسين موضعًا فى القرآن: «عقلوه، تعقلون، نعقل، يعقلها، يعقلون». وفى قول ابن عربى فى «الفتوحات» إن الإنسان الكامل يُعرف بعقله فأول «ما خلق الله روح نبيك يا جابر، فعلمنا أن روحه هى العقل الذى ظهر به الوجود وتميز به العابد من المعبود لأن الله تعالى جعل العقل جامعًا لكل حقائق الموجودات».

إن أى قراءة عابرة لكتب التفسير تبين لنا الدور الهامالذى لعبه التأويل فى الاقتراب العملى من حل المشكلات الراهنة اعتمادًا على نص قديم متجدد، ولننظر فى تفسير ابن عباس الذى يعكس ضموره محدودية القضايا التى جابهت المسلمين على قرب عهد من المبعث، ورسول الله وأصحاب الأقربين ما زالوا يعيشون معهم، ثم لنقارنه بما تلته من تفاسير مثل تفسير الطبرى الكبير (ثلاثين جزءًا) وتفسير القرطبى (عشرين جزءًا) وتفسير ابن كثير (عشرة أجزاء) ومفاتيح الغيب للرازى (ثمانية أجزاء) لنرى ما اشتملت

عليه تلك التفاسير من مباحث فى النحو والقصص والأقيسة العقلية؛ وما انحمل كبار المفسرين أولئك على استخدام الأقيسة للتفقه فى كتاب الله وإدراك المقاصد الإلهية من نصوصه إلا لما طرأ على المجتمع الإسلامى من تطور لأن هذا هو السبيل الوحيد لتفعيل النصوص فى زمان متغير. أولئك المفسرين لم يكونوا جميعًا من الفقهاء؛ فقد كان الطبرى مؤرخًا ولغويًا، وكان الرازى طبيبًا وفقيهًا وعالمًا بالفلك، وحتى أول المفسرين، ابن عباس لم يكن فقيهًا دينيًا، وإنما كان عالمًا موسوعيًا بمقاييس عصره؛ إذ يحدثنا كتاب السير ابن ابن عباس كان يجلس يومًا للفقه، ويومًا للمغازى، ويومًا للشعر ويومًا لتأريخ العرب. والمعارف اليوم قد تجاوزت كل هذا، فالمغازى ليست هى المغازى، والتأريخ ليس كله هو تأريخ العرب. لهذا لا يستقيم عقلا أن ينفذ إلى جوهر ذلك الكتاب، أو أن يوافق بين لا نهائية نصوصه ومحدودية الواقع المتجدد الذى تعالجه فقيه يجعل حضارة عصره أو يحسب الكتاب المقدس كتابًا للتبرك. فما زال الإسلام إذن فى حاجة إلى ابن عباس ورازى وطبرى جدد، ومثل هذا هو الذى كان يتوقعه المرء ممن اتيح لهم الإلمام بالمعارف العصرية ومناهج البحث الحديث مثل الدكتور الترابى.

بيد أن اللهاث المسعور وراء السلطان أفضى بالرجل إلى ابتهاج طريق الغوغائية الدينية لاستجاشة عواطف السودا، وقادت تلك الغوغائية بدورها، إلى تبسيط المخل لقضايا الدين والحياة. قادت تلك الغوغائية أيضا إلى سياسات الاسترضاء والاحتواء لم يسمون برجال الدين والاذعان لفتاواهم فى أمور الحياة، بالرغم من كل دعاوى الإخوان، بأن ليس فى الإسلام رجل دين؛ وبالرغم من أن الكثير من هؤلاء الفقهاء يتدنى سقفهم العقلى عن إدراك تلك القضايا. ويعود عجز الفقهاء التقليديين المعاصرين إلى أن المؤسسة الدينية ظلت قرابة القرن لا تعالج إلا قضايا الأحوال الشخصية بالنسبة للمسلمين، وكانت بعيدة كل البعد عن القضايا التى يعالجها المشرع فى السياسة والاقتصاد. ولهذا لا نحسب مثلا، أن أى «فقيه» من هؤلاء، مع كل إلمامه بالتفاسير القديمة وبكل ما جاء به مالك فى (الموطأ) وجاء به الشافعى فى (الام) وجاء به الحنابلة فى (المغنى لابن قدامة) وجاء به الأحناف فى كتب ظاهر الراوية، لقادر على تقعيد

معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة». فكم من هذا يتوفر فى الدولة التى تحد المرتد، وكم فيه فى الدولة التى تحرم غير المسلمين من أداء شعائرهم حتى وإن كانوا من أهل الكتاب؟.

أما ردود الفعل غير المعافاة فنجدها فى الاستعلاء الكاذب الذى يبدأ دومًا بقولهم أن الإسلام قد سبق الغرب إلى الاشتراكية والديمقراطية واحترام حقوق الإنسان؛ ونقول ردود فعل غير معافاة لأنها تضع الإسلام فى موضع الدفاع، والإسلام ليس بمحل محاكمة. الذى يمتحن ويحاكم هو قدرة «المجددين» على التجديد وعلى التوفيق بين ما هو سرمدى وما هو محدود، وفى هذا أفلح الأقدمون لأنهم نظروا إلى حاضرهم بعيون الحاضر. إن التكرار الحرفى لتجارب الماضى خيانة للماضى لأن أعظم ما فى ذلك الماضى هو قدرته على التجاوب مع مقتضيات زمانه ومكانه، وهيهات لهؤلاء أن يفلحوا فى تأصيل الكسب المستجد فى التراث الباقى، وإنماء الحاضر إلى الماضى طالما بقيوا مقطوعى صلة بالحاضر والماضى. فصلتهم مقطوعة بالحاضر لأنهم يجهلونه، وصلتهم مقطوعة بالماضى لأنهم يتبركون به بدلا من قراءته قراءة أمينة كما فعل الطبرى وابن الأثير، أو قراءة ناقدة فاحصة كما فعل طه حسين وهيكل وأحمد أمين. وهكذا انتهى الأمر بهؤلاء إلى تحنيط الفقه واستعمار عقول المسلمين بالخرافات والأساطير كما انتهى بغيرهم إلى «عسكرة» الدين.

الحقيقة التى لا مهرب منها هى أن العالم العربى الإسلامى ينتمى، بكل المعايير إلى مجموعة الدول المتخلفة، والتخلف هزيمة حضارية أيًا كانت دوافعه. فبعد أن يهدأ كل النقع المثار حول دور الاستعمار والصهيونية والصليبية عن هذه الهزيمة تبقى أمامنا حقيقة شاخصة لا بد أن نجابهها، حقيقة التخلف الحضارى الذى يتمثل فى تفشى الأمية والأمراض المستوطنة وارتفاع معدلات الوفيات بين الأطفال، والأنفجار السكانى الذى لا يتسق مع الموارد الطبيعة وما يتبعه من انهيار بيئى، والضعف التكنولوجى المقعد، والاهدار الكامل لطاقات النساء أى طاقات نصف المجتمع. كل هذه الأدواء لا يعالجها التغنى بالماضى أو الاستعلاء الكاذب على الراهن، وإنما علاجها فى الاعتراف بها فى البداية.

الأحكام حول الاقتصاد المعاصر إن لم يكن ملمًا، فى ذات الوقت، بأفكار ريكاردو وآدم سمث حول الرأسمالية، وباطروحات ماركس وانجلز حول الاشتراكية وبتوفيقات كينز وشومبيتر فيما بينهما، ثم بالتطور المؤسسى لكل هذه المفاهيم وتداعياتها المختلفة فى هذا العالم المتشابك، ولا نحسب أيضًا بأى أى فقيه ينشد استنباط أحكام من الكتاب والسنة لتأصيل الديمقراطية وحقوق الإنسان فى المجتمع الإسلامى المعاصر لقادر، مع كل علمه بما جاء به القدامى حول الأحكام السلطانية وتقويم البلدان، على أن يخط لأمة المسلمين منهجًا للحكم الديمقراطى الحديث مؤصلا فى الإسلام، إن لم يكن على علم وثيق بكل تطور الفكر السياسى الغربى منذ عهد أفلاطون وأرسطو وحتى ميثاق حقوق الإنسان.

إن الذى نراه فى اجتهادات مثل هؤلاء لا يتجاوز التلفيق وردود الفعل غير المعافاة، التلفيق بالزعم بأن جملة واحدة فى الكتاب الكريم: «وأمرهم شورى بينهم» تستوعب كل ما نعنيه بالديمقراطية فى فهمنا المعاصر، أى حكم الشعب بالشعب ولأجل الشعب حسب قول ابراهام لنكولن الخالد. وليس هذا هو حال الحكم الإسلامى حتى فى أكثر مراحله صفاء، عهد الشيخين الصاحبين. فقيه الشورى فى اختيار ولى الأمر فى ذلكالعهد كانت هى لقاء السقيفة، وكان ذلك لقاء صفويًا لسادات القبائل فى المدينة (إذ لم يُشرك فيه أهل الأمصار) ذلك اللقاء نفهمه فى إطاره التاريخى كما نفهم حكم مجالس النبلاء فى عهود الاقطاع الأوربى، بيد أن الديمقراطية التى نتحدث عنها ونحتلم بها لبلادنا هى مفهوم جديد، فيه للسادة من الحقوق فى اختيار الحكام ومحاسبتهم مثلما فيه للسواد، وفيه للمسلم من حقوق الشهادة والولاية فى الدولة القومية مثلما فيه لغير المسلم حتى وإن كان ملحدًا، وفيه للنساء مثلما فيه للرجال من حقوق الولاية الكبرى. ومن التلفيق أيضًا الزعم بأن الإسلام التاريخى يكفل من حقوق الإنسان كما تكفلها القوانين المعاصرة، وحقوق الإنسان التى لا نفتأ نتحدث عنها هى تلك التى توجها إعلان حقوق الإنسان والذى ينص مثلا، فى مادته الثامنة عشر على حق كل شخص فى «حرية الفكر والوجدان والدين ويشمل هذا الحق حريته فى تغيير دينه أو معتقده وحريته فى إظهار دينه أو

ولعل الدعاة الإسلاميين الجدد يفيدون كثيرًا من تجارب نظرائهم (لكيلا نقول خصومهم) لو ملكوا الحد الأدنى من التواضع العلمى؛ علهم يفيدون كثيرًا لو تفطنوا فى تجربة الكاثوليك والبروتستانت فى اقترابهم من مشكلات العالم، كما يحياها الناس لا كما يتوهمها الذين يريدون معالجة قضايا الدنيا بميثولوجيا الأديان. فقد بدأت الكاثوليكية، منذ عهد بولس السادس،فى التعامل مع العالم الحديث من واقع أهله وفتحت أبواب الحوار واسعة عقب المجمع المسكونى حتى مع الماركسيين، أعداء الكنيسة الألداء. وجاء يوحنا بولس من بعد لينتقل بهموم الكنيسة خارج إطار قضايا اللاهوت البحتة إلى قضايا حقوق الإنسان وهو يصلى بالناس فى نيكارجوا، وإلى قضايا البيئة والفقر وهو يجوب البرازيل الكاثوليكية والسنغال المسلمة، وإلى قضايا الميز العنصرى وهو يتنقل فى زامبيا، وإلى قضايا العمال وهو يخاطب المؤتمر السنوى لمنظمة العمل الدولية؛ جماع كل هذا هو الكتاب البابوى الأخير تطور الشعوب Populorun Progresseo. وفى إطار مراجعة الكنيسة لمواقفها الظالمة فى الماضى، حتى تكون منطقية مع دعاواها الجديدة، أخذت الكنيسة فى رد اعتبار لحقهم الأذى من غلواء محاكم التفتيش مثل غاليليو فكم من هذه القضايا هى محل اهتمام الدعاة الجدد، بمن فى ذلك المستيرين منهم؟ لن يكلفك الرد على هذا السؤال جهدًا أكثر من قراءة الصفحة الدينية فى أية صحيفة عربية شئت على مدى شهر واحد - مثلما أدمنت قراءتها على مدى شهور بل سنوات - حتى ترى مدى غربة هؤلاء الناس عن عالمهم، لا ذلك العالم غير المنظور الذى لا يرون، بل العالم الذى تعكس حقائقه نفس الصحف التى يكتبون فيها.

أومأت إلى أن المحنة التى أتحدث عنها هى محنة العالم العربى الإسلامى لأن عوالم الإسلام الأخرى لا تعانى من التمزق الذاتى الذى يعانى منه العالم العربى الإسلامى؛ ونقول تمزقًا ذاتيًا لأن ذلك التمزق، فى جوهره، هو هروب من مواجهة الذات وجفول عن الاعتراف بالحقائق الموضوعية. فأهل تلك العوالم، مع أسلافهم الذى لايطعن فيه أحد، قد أدركوا بأن لا سبيل لهم للتطور غير اقتحام آفاق العالم (والعلم اليوم كله أوروبى - أمريكى) وغير الايغال فى التكنولوجيا وثورة المعلومات. فبثورة المعلومات استطاع الإنسان

فك شفرة الوجود، وبهندسة السلالات وقع تطور كيفى فى انتاج النبات والحيوان، وباستكشافات الفضاء (خاصة بعد رحلة المكتشف «explorer») وقعت ثورة فى علوم الفلك فلم تعد هى تلك التى توارثناها من بطليموس وكوبيرنيكس، وزادت سيطرة الإنسان على فضائه المكانى، نحو هذه الآفاق اتجه مسلمو ماليزيا وأندونيسيا وسنغافورة فى ذات الوقت الذى ما انفكوا يؤمنون بالله ويقيمون الصلاة ويحجون إلى بيت الله الحرام. ترى هل كان فى مقدور أية وحدة من هذه الدول أن تصل إلى ما وصلت إليه إن كان هم ولاتها هو التنقيب عن حكم الإسلام فى الشرب، أو قول الفقهاء فى ما هو واجب وما هو مستحب فى لبس المرأة، أو رأيهم فى فوائد المصارف أهى حلال أم حرام؟ بل ترى هل كان فى استطاعتها أن تبلغ ما بلغته من نمو أن بليت بدعاة كذبة ينكصون فى ظاهر أقوالهم عن حضارة العصر التاريخية فى ذات الوقت الذى يغترفون من مكتسباتها المادية بنفس هالكة.

التعادل السلبى.. مرة أخرى

إن الذى أفصحنا عنه أو نوهنا به فيما استطرنا فى هذا الفصل والفصل الذى سبقه يبين مدى الأزمة التى يعيشها النظام الحاكم فى السودان، وتلك التى استورط فيها الناس. ومع عجزه الأدائى وتخلفه الفكرى وتهتك الإطار النظرى الذى أحاط به دولته المثالية ما انفك ذلك النظام يحسب بأن له رسالة حضارية تتجاوز حدود السودان. فى تلك الأزمة نلمح حالين متناقضين؛ الأولى هى ضعف النظام بسبب ما جاء به من أطروحات أسطورية لا تصلح واحدة منها لمعالجة مشكلات الناس التى يعيشون فى هذه الحياة الدنيا، وما أوقع نفسه فيه من معارك جانبية فى قضايا لا تمثل أدنى هموم أهل السودان، وما أوغل فيه من استعداء واستعلاء غريبين نفرا منه الأقربين والأبعدين؛ والثانية هى أنه، بالرغم من هذا الفشل، ظل يتعامل مع خصومه بصورة وحشية لم يعرفها السودان فى أشد فترات حكمه الماضية تسلطاً، ولا تتسق مع طبيعة أهله المساميح. فزع النظام إلى العنف ضد أهل السياسة منذ بداءة عهده فما لانت قناة

أغلبهم. ولجأ إلى القهر مع أهل النقابات فما ذل له منهم إلا الأقلون، وأعمل سلاحه فى العسكر حصداً بالرصاص وبقراً فى البطون فما نال من عزيمة أكثرهم، وعلى ذلك تشهد قرارات تسريح الضباط المتعاقبة. وكان هذا حال الطلاب وحال النساء الذين أبين أن يقرن فى بيوتهن وهن يشهدن الشر الذى حاق بأخوانهن وأزواجهن. على أن هذا التناقض الذى نومىء به تناقض مظهرى لأن المغالاة فى القمع إنما هى، فى وجه آخر منها، تعبير عن حالة الهلع التى يعيشها النظام بسبب خشيته من المنظور وغير المنظور، كما أن المعارك الجانبية جعلت من النظام معارضاً لنفسه بفعالية أكثر مما يقوم به معارضوه.

يسأل السائل وهو محق لماذا، إذن، بقى هذا النظام الذى قبحه الله عن الخير أعواماً ثلاثة ونصف العام رغم كل قبائحه؟ ونبدى أن السودان، كشأنه فى أخريات عهد النميرى، قد دخل مرة أخرى فى مرحلة تعادل سلبى بعد فترة من التهيؤ التفاؤلى فى بدايات الأشهر الأولى من الانقلاب، ومولد «تجمع» جديد لكل القوى المعارضة بأحزابها ونقاباتها وجندها. وزاد من التفاؤل قدرة ذلك «التجمع» على توسيع قاعدته الشعبية بضم الحركة الشعبية له والسعى لإشراكها منذ البداية، فى صوغ مواثيقه وبرامجه؛ ثم ضم القيادة الشرعية للجيش السودانى إلى رحاب «التجمع» لتضيف إلى الوجود العسكرى بعداً مؤسسياً. كان فى يقين الكثيرين بأن هذا النظام الأسطورى بمن فى قيادته فى مجاهيل ومشعبذين، وبما أوقع نفسه فيه من اختلاط لا مخرج منه، سيذهب بنفس البساطة التى أتى بها، وحسب بعض أهل «التجمع» بأنه سينتهى بانتفاض شعبى، كما حدث فى أكتوبر ١٩٦٤ وأبريل ١٩٨٥، يعقبه انحياز عسكرى من الجيش أغلبه، وكان واضحاً أن ميثاق «التجمع» يضم خطا مميزاً بين العمل السياسى «الأساسى» الذى تقوده الأحزاب والنقابات، والعمل العسكرى «المساعد» الذى تقوده الحركة الشعبية والجيش «المنحاز لجانب الشعب»؛ وكأن هؤلاء العسكر فرقة من «الانكشارية» تؤدى دورها ثم تنصرف لكيما ينتهى الأمر إلى «أهل الحل والعقد» أى السياسيين وهذا أمر يجوز لو كان دور العسكر هو التدخل فى اللحظة الأخيرة لإزالة التمثال من القاعدة، أما عندما يصبح الدور «المساعد» هو فى حقيقته الدور «الأساسى» فإن نظرية «التحجيم» هذه تصبح ضد طبائع الأشياء.

ذلك التفاؤل لم يخل من تبسيط للأمور لأنه يتفطن إلى الطبيعة الفاشية للحركات الأصولية، وعند ذلك الأمر توقفت «الحركة الشعبية» فى أهم لقائها مع التجمع (أديس أبابا ١٩٩٠). فى ذلك اللقاء عبر عن رأى «الحركة» الأخ سيلفا كير ببساطة متناهية عندما قال «قبل أن نتوزع فيما بيننا لحم الفيل علينا أن نبحث عن: كيف نجندل هذا الفيل»؛ وكان الحديث ساعتها عن برامج الفترة الانتقالية وتوزيع انصبة الأطراف فى كعكة السلطة الانتقالية. لا نقول هذا انتقاصًا من جهدنا لإعداد أجندة المستقبل، فقد كان الاهتمام بأعداد برنامج للفترة الانتقالية، قبل الحديث لا بعده، واحدًا من أهم إنجازات «التجمع»؛ لأن الذى أودى بحكومات أكتوبر وأبريل هو تضارب الرؤى حول ما أجمع عليه الناس من مواثيق، إن لم يكن التنصل من تلك المواثيق.

ومنذ ذلك الاجتماع بدأت مرحلة جديدة، مرحلة الإيمان بضرورة تصعيد النضال المسلح ضد «الفاشية». أدرك أهل «التجمع» بأنهم لا يتعاملون مع حاكم رشيد مثل عبود، يرعى الذمم ويذكر الله فى نفسه خيفة؛ ولا يتعاملون مع حاكم مثل نميرى كان، كلما ضاقت به الأسباب، يدور سياساته مائة وثمانين درجة مما يفضى إلى التقاء النقيضين. فأهل السودان اليوم يتعاملون مع رهط غيره؛ رهط اعتزم على اعتجان السودان ثم صوغه من جديد وفق نماذج دينية وهمية، وبناء على افتراضات هلامية. ولسنا بحوجة للحديث عن النماذج الوهمية، فقد أوفيناها حقها من الطرح والاستدلال فيما سلف من مقال؛ أما الافتراض الهلامى فهو ذلك الذى يقول بأن أغلبية أهل السودان قوم متدينون ولهذا فهم فسيذعنون لتديين السياسة حتى وأن آذاهم ذلك فى حيواتهم. ويفترض التدين تكامل الأمور الدنيوية مع القيم الدينية، ليس هذا بالقطع هو حال أغلب أهل السودان المسلم. ونجزم بأن شرب العرقى وتقطيره فى ديار الدناقلة وديار الشايقية ليس من التدين فى شىء، ونجزم بأن انتباذ «المريسة» وشربها فى دار حمر ودار فور ليسا من التدين فى شىء، ونجزم بأن «المضاجعة» بين الفتيان والفتيات فى قبائل البقارة ليست من التدين فى شىء؛ ومع كل ذلك فالشايقى والدنقلاوى والحمرى والبقارى والفوراوى قوم أسلموا أمرهم إلى الله، يقيمون الصلاة، ويصومون رمضان، ويحجون إلى بيت الله الحرام، إن استطاعوا إليه سبيلا. فالدين شىء والتدين شىء آخر.

ومن جانب آخر فإن كان أهل السودان قد عرفوا «الأخوان المسلمين» فى ماضى زمانهم كتنظيم سياسى يجنح إلى العنف فى بعض ممارساته الطلابية ولا يتردد عن الإرهاب الفكرى أن دعا الحال فى ممارساته السياسية، إلا أنهم عرفوا أيضًا بين الحرس القديم من رجالاته بضعة أفراد هم أقرب بوجدانهم إلى طبائع أهل السودان، وأكثر صدقًا فى الحديث عن ضرورة التعايش السلمى بين الجماعات السياسية مثل الأستاذ الكريم أحمد عبد الرحمن؛ إلا أن أمر «الجماعة» قد آل فى نهاية الأمر إلى فتية اختلطت فى رءوسهم الأوهام بالحقائق، والوقائع بالتخابيل، كما انتهى إلى زعامة أرهقها جنون العظمة حتى تظننت بأنها قادرة على إعادة بناء العالم كله على نسق حضارى جديد من موقع قيادتها «الكائن» فى حى المنشية بالخرطوم. هذا وهؤلاء استقر بهم الرأى على أن يستفذوا بأمر السودان بحد السيف، وأن برز السيف بُطل الخيار.

مثل هذا التوجه السياسى الأهوج، بطبيعته، يتطلب نقلة نوعية فى أسلوب عمل القوى السياسية الراغبة فى مجابهته؛ إلا أنا نعرف بأن النقابات، بطبيعة تكوينها، ليست قادرة على أن تلعب دورًا فعليًا فى مجابهة العنف بمثله، وإن كان فى مقدورها الهام العنف فكريًا ودعمه لوجستيكيًا. ونعرف أيضًا أن تلك التنظيمات الاجتماعية ظلت تستعين بالجيش أو بما تسميه «الضباط الوطنيين» فى الجيش أما لإسقاط النظام غير الديمقراطى الذى تريد إسقاطه، أو لتحييد القوى التقليدية المناوئة عندما تتلقاها أو تتهددها بعنف لا تملك حولاً لرده، ونعرف، من الجانب الآخر، أن من بين الأحزاب من لم يتوان عن ممارسة العنف كأسلوب فى السياسة، كما منها من ظل يستنكف جنوح أهل السودان للعنف ويرى، بسبب التنافس التقليدى أو المخاوف الموروثة، أن فى جنوح أى حزب إليه داهية تُحذر؛ ومثل هذا الشعور عند خصوم العنف يصبح أكثر حدة فى الظروف التى تتعطل فيها قدرة القوى السياسية على الممارسة الفاعلة مثل ظروف القمع الراهن.

قاد هذا الوضع إلى شبه إجماع فى الرأى بين أهل «التجمع» على إيلاء أمر النضال المسلح لمن هم أكثر تأهيلاً له وقدرة عليه من الناحية الموضوعية، وكان هذا، بلا مرية، هو

قَدَر «القيادة الشرعية» و«الحركة الشعبية» دون أن يسقط هذا حق أى تنظيم آخر يملك القدرة على الأداء الفعلى فى هذا المجال فى الإدلاء بدلوه فيه، وفى الاستراتيجية المتفق عليها وتحت إمرة القيادة العسكرية المرتضاة. وأحسب أن الذى اسميناه بشبه إجماع كاد أن يصبح يقينًا عند معارضى النظام، من بقى منهم فى الدخل وهو يتمزق مثل من هاجر إلى ما هاجر إليه وقلبه من هجر. هؤلاء جميعًا كانوا يرخون آذانهم كل ظهيرة وعشية يتسمعون إذاعات «الحركة» وينصتون لنداءات «أنا السودان» أو يشخصون بأبصارهم إلى السماء فى انتظار الغيث؛ وغيثهم هو ما كانوا يسمونه عمليات «الإنزال» التى سيقوم بها الفريق فتحى على وصحبه الأبرار. ويفترض المرء أن مثل هذا اليقين وذلك الإجماع، أو أن شئت شبه الإجماع، تترتب عليهما واجبات ومسئوليات محددة على الذى قرر، وعلى الذى أخذ يترقب.

بيد أن الذى خبرته الساحة كان غير هذا، لا نشير فقط إلى مسلك بعض القوى السياسية الفاعلة نحو الاسهام الفعلى فى دعم النضال السملح، وإنما أيضًا إلى مسلك القادرين من الأفراد الذين ظلوا يرخون الآذان ويشخصون بالأبصار إلى السماء فى الخرطوم ثم يتنقلون بين العواصم يسألون: «ومتى الفرج؟». إن الذى يتوقعه المرء فى الصباح، عندما يجمع القوم أمرهم عشاء على العراك، هو شىء أكثر من نسج الأمانى وغزل الأقاصيص؛ فللافتراضات نتائج، وللمقدمات نهايات، ولمجابهة الالتزامات أعباء. ولكن كشأن أهل السياسة فى السودان، أكثرهم؛ وكشأن هواتها أجمعين؛ فشى بين الناس ظن مراوغ بأن الأمور ستسير بشىء أشبه بالدفع الذاتى، فالقيادة الشرعية ستقود حربًا على النظام قوامها جند السودان وضباطه، ولا دور أهل السودان فيها غير مباركتها وهم يتمنون لها من الله التوفيق؛ كما لا دور لهواة السياسة فيها غير تداول الحديث فى منتدياتهم البائسة عن ما تخبىء الأيام من مفاجآت للنظام الجاثم فوق صدورهم، تفشى بينهم أيضًا ظن آخر بأن «الحركة الشعبية» ستمضى، كما ظلت تفعل، فى الحرب ضد هذا النظام حتى يتحقق النصر لمن يتداولون الحديث عن انتصاراتها حتى وإن لم يكن فى ذلك النصر مكسبًا كاملا لتلك «الحركة» لأن واحدًا من هؤلاء لا يستذكر أن الحرب التى

تخوضها «الحركة» لم تبدأ في التاسع والعشرين من يونيو عام تسع وثمانين وتسعمائة وألف من بعد ميلاد المسيح.

تلهى الهواة نموذج لما أسميناه فى المقدمة بالتقاعس عن المضى بالأحكام إلى نهاياتها المنطقية، ومن تلك النهايات تسأل كل فرد لنفسه عن دوره فى هذا العمل الوطنى طالما ظن أنه هو فسحة الأمل الوحيدة فى حياته التى استحكمت ضيقها. أما موقف أهل السياسة فيكشف عن ماهو أخطر؛ وهو - من بعد - يقوم على عمود منطقى متهالك. فالأحزاب تريد من الجيش أن يخوض «حربها» ضد النظام لسببين موضوعيين، الأول هو أنه القوة الوحيدة المؤهلة فى الظروف الراهنة لمجابهة العنف «الجبهوى» والذى ما زال الجيش يمثل أهم قواه الضاربة، والثانى هو أن الجيش نفسه صاحب مصلحة فى هذه المجابهة لأن دهاقنة النظام ما فتئوا يتحدثون عن، ويعلمون من أجل «أسلمة» الجيش بمعنى أفراغه من كوادره المهنية وإحلال الكوادر «الجبهوية» مكانها. وهذا أمرلا نحدس فيه فقد جاهر به الدكتور الترابى فى تصريح لمعاوية يس (جريدة الحياة ١٢/١٢/١٩٩٢). والأحزاب أيضًا تريد من «الحركة الشعبية» أن تمضى فى حربها ضد النظام بحسبانها القوة السياسية الوحيدة التى تملك جيشًا متمرسًا أثبت فاعليته فى المعارك ضد أنظمة الحكم القائمة فى السودان، كما أثبتت «الحركة» قدرتها على تسخير الإمكانات للاستمرار فى حربها القذرة الفائقة على استغلال التناقضات الدولية والإقليمية. وهذا أمر وسع من مجالاته المسلك الغبى لهذا النظام فى تعامله مع الأقربين والأبعدين مما جعل من السودان فى أفريقيا والوطن العربى شيئًا أقرب إلى البانيا أنور خوجة فى أوروبا. لهذا كانت سعادة أهل السياسة بالغة عندما ارتضت «الحركة» أن تكون جزءًا لا يتجزأ من «التجمع» وكانوا أكثر سعادة عندما تأبت الوقوع فى أحابيل «الجبهة» وعسكرها لدفعها لعقد اتفاق صلح منفرد معهم. بيد أن الأحزاب أيضا لاتريد لهاتين القوتين الضاربتين مضاء وشدة تجعلناهما يستقويان على الرسن، الرسن الذى يمسك به أهل السياسة الحزبية، فواجب الجيش، فى اعتقاد هؤلاء، هو إزالة النظام الجاثم على الصدور ثم العودة توًا إلى ثكناته؛ كما أن واجب «الحركة» هو الإسهام فى إسقاط النظام

ثم الوفاق على سلام لايسبب جرحًا لأهل الأحزاب، أى اذعان «الحركة» لخياراتهم الرخوة.

قلنا إن هذا الموقف يقوم على عمود منطقى متهالك وينبىء بخطر؛ تهالكه المنطقى فى أن المرء لايستطيع أن يجمع بين الشىء وضد الشىء فى وقت واحد، خاصة فى السياسة، فالصراع الذى يدور اليوم ليس حربًا ضد قوة أجنبية غازية يخوضها الجيش تحت إمرة أهل السياسة لهذا فإن الظن بأن دور الجيش هو إزالة «التمثال» من القاعدة ثم الرجوع إلى قواده ظن باطل، يكشف عن بطلانه حديث «التجمع» فى ميثاق عن تمثيل الجيش فى أجهزة السيادة والتشريع فى الفترة الانتقالية التى تعقب إزالة «التمثال» ويصدق هذا بقدر أكبر على «الجيش الشعبى» باعتباره، فى الأساس، جيشًا سياسيًا. وعندما يترك أهل السياسة لهاتين القوتين، ليس فقط مهمة «النضال المسلح» بل أيضا الحصول على وسائل تحقيقه بفمردهما يصبح منطق التحجيم السياسى أكثر تهاكلاً.

هذا التهالك المنطقى له منطقه؛ فأهل السياسة الذين يجنحون إلى هذه المفارقات منطقيون فى لا منطقهم إذ أن أهل السودان عند هؤلاء ينقسمون إلى فريقين، الذين يُحكمون والذين يَحكمون؛ وهنا نجيىء إلى مكمن الخطر. وفى يينى لو كان هناك شىء إيجابى واحد فيما حققه «التجمع» خلال سنواته الثلاثة الماضية لكان هو اقدامه بشجاعة على إعادة النظر فى مؤسسات السياسة وتقويم أدائها منذ الاستقلال ثم السير إلى إعادة هيكلتها، على الأقل من الناحية النظرية. هذا الجهد العظيم يفقد كل صدقيته إن ظلت الممارسات السياسية على ماكانت عليه، وظل مسعى البعض هو حصر النقاط وجمعها فى العمل المعارض (حتى وإن كانت نقاطًا وهمية) استعدادًا ليوم الفوز العظيم، ألا وهو يوم استرداد السلطان السليب مما يجعل من «النضال المسلح» ضد الفاشية صراعًا على السلطة. ولا أحسب أن أكثر أهل السودان ينعون على هذا النظام استيلاءه على السلطة من «أهلها» الذين ظلوا يتوارثونها طرافًا عن طراف؛ أو أن الواحد منهم يصحو وينام ومرعى همه هو عودة تلك السلطة إلى «أهلها». فما من أجل هذا قام «التجمع» وبذلك يشهد ميثاقه، ولا من أجل ذلك انخرطت «الحركة» فى «التجمع» بعدتها

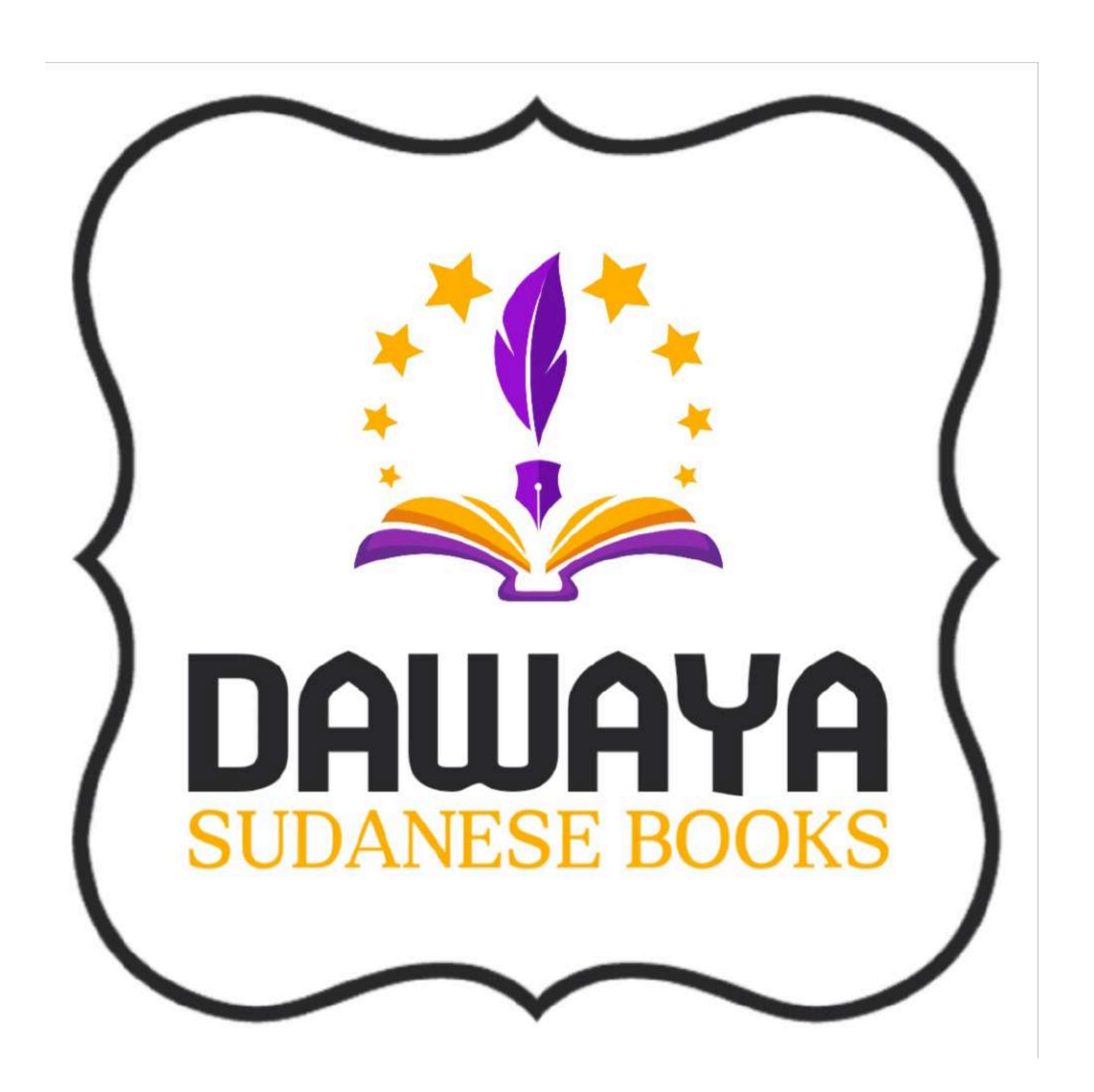
ورجلها؛ ولا من أجل ذلك قدم الجيش رتول الشهداء؛ ولا من أجل ذلك تحركت وفود أهل الكنيسة السودانية فى عواصم وكان قمة تحركها هو الانتصار العظيم لأهل السودان فى الكونغرس الأمريكى؛ ولا من أجل ذلك قامت جماعة حقوق الإنسان السودانية بسعيها العظيم لتعرية هذا النظام فى كل محفل وقام جهدها الكبير هو مايقطتعه أفراد معدودون من رزقهم اليسير ووقتهم الثمين دون مَن أو استطالة.

إن الذى ينشده أهل السودان جميعًا هو إعادة بناء كل هياكله الموروثة، فى السياسة كما فى الاقتصاد، وفى نظام الحكم كما فى المجتمع المدنى؛ وهذا هو ما ذهب إليه «التجمع» فى ميثاقه وفى برامجه التى تراضى عليها أهل السودان، بعسكريتهم ومدنييهم، وبحزبييهم ونقابييهم، وبجنوبهم وشمالهم. هذا التراضى يفترض إدراك كل طرف من هذه الأطراف بأن القديم لم يعد ذا موضوع، فما الوضع الراهن الذى اغص على أهل السودان الأرض حتى ضاقت بأكثرهم على رحايتها إلا نتاج طبعى لأخطاء العهد القديم، والعهد القديم هو كل النظم التى تبادلت الحكم منذ الاستقلال. لهذا فإن أى مسلك سياسى يوحى بالاستمساك بالقديم أو التظنى بإمكانية العودة إليه لا يعكس فقط استهتارًا ربما اجتمع رأى الناس عليه، وإنما يمثل غباء سياسيًا غريبًا لأنه يلغى منطق التاريخ، ويتنكر لحقائقه، ويذهل عن ديناميكية التفاعل بين القوى السياسية النازعة إلى التعبير وقدرتها على فرض هذا التغيير مهما كان قصورها الذاتى الراهن. هذه القوى أيضًا لا تملك أن تحكم السودان بمفردها، ولا تستطيع إن رغبت، إلا أنه لا سبيل لاستقرار الحكم بدونها، ولا سبيل لترسيخ قواعد الوحدة بدونها، ولا سبيل للتنمية بدونها، وعلى وجه التحديد نشير إلى الجيش والمنظمات النقابية والحركة الشعبية والحركات الإقليمية.

من جانب الآخر فإن المسئولية السياسية والاجتماعية لا تقف عند الأحزاب حدها، فعلى الأفراد أيضًا مسئوليات؛ ومن النفاق بمكان أن يجاهر المرء باستيحاشه لقباحات النظام القائم واستنكافه لممارسات بعض معارضيه دون أن يسائل نفسه عن دوره فى الإصلاح ناهيك عن حساب نفسه على ما أسهم به بالفعل أو اللا فعل فى تعميق ما

يستوحش. إن الذى نقول به لا يدخل فى باب الوعظ بقدر ما يدخل فى باب البدائه؛ وكما أسلف القول فى موقع متقدم من هذا الكتاب فإن أكثر ما يغيظ فى جدلنا السياسى، فى الجلسات الخاصة والعامة، هو أن أكثره يدور بفصاحة بالغة وكأن المتحاورين يتحدثون عن بلد فى كوكب آخر وليس عن وطنهم. وفى يقينى فإن نصف حل مشكلات السودان يكمن فى قدرة كل واحدة من سياسيه على أن يسزل نفسه سؤالاً محددًا هو: ما هى النتائج المترتبة على القرارات التى يتخذها أو يؤيدها وما هو مدى قدرته أو عجزه عن الالتزام بها؟ الإجابة على هذا السؤال تعين المرء نفسه وتعين غيره على التبصر فى مدى جدية كل طرف فى، وقدرته على تنفيذ ما قرر. وإن كان عاجزًا عن هذا، يستبين المرء إن كان العجز عجزًا ذاتيًا أم عجزًا استوجبته اعتبارات موضوعية، لأن هذا يعين كل القوى على السير قدمًا بما قررت. على أن يتبع ذلك السؤال والجواب سؤال آخر للنفس، لماذا يظن السياسى الذى تُقعده ظروفه الموضوعية عن أداء دور محدود فى تنفيذ أجندة أجمع عليها كل السودانيين بأنه قادر بمفرده على أن يصبح غدًا هو منقذ كل السودانيين؟ ولماذا يظن، أن حملته النوازع الذاتية على التنكر لما أجمع عليه اليوم كل الناس، بأن هؤلاء الناس سيولونه ثقتهم غدًا؟ يكمن الحل أيضًا فى سؤال كل واحد منا نفسه (فليس كل أهل السودان محترفى سياسة) خاصة أولئك الذين يحلو لهم اصدار الأحكام حول قصور أهل السياسة، عن ما هو دوره فى أن يعين أهل السياسة هؤلاء على أداء دورهم وواجبهم بصورة أكثر فعالية، إن كان عجزهم عجزًا أدائيًا، أو فى استنقاذ السودان من سطوتهم إن كان ذلك العجز عجزًا عضويًا؛ ففى نهاية الأمر «مثلما تكونوا يولى عليكم».




DAWAYA
SUDANESE BOOKS

الخاتمة
آفـــاق المســتقبل

المستقبل.. هو اليوم

طوال الفصول الماضية سعينا، وبإطناب يكاد يبعث على الملالة فى بعض الأحيان، لكيما نصور الحالة السودانية خلال العقود الثلاثة الماضية بوقائع مثبتات رددناها إلى مصادرها فى المتن أو الحاشية. وكانت النخبة السودانية، فى مواقع اليمين أو اليسار، وفى ميدان السياسة أو الاقتصاد، وبين المدنيين أو العسكريين فى قلب واحد من الأحداث التى أتينا على سيرتها؛ لأن تلك النخب تستأثر بالمجتمع كله، ويمثل بعضها أكثر خلاياه حيوية بحكم دورها فى تسيير المجتمع الحديث. ولعل أكثر ما يبعث على الحرقة هو ما تبدى لنا خلال تلك الدراسة من أنا ظللنا طوال تلك العقود الثلاثة نعيد المكرور، ونكرر المعاد. ونعلم أن بعضًا سينتابه الغيظ من الأحكام التى أفضت لها قراءتنا لأحداث تلك الحقبة، كما أن بعضًا آخر سيُغم لأحاسيس الآخرين إلا أنا نؤمن بأن الذى يتصدى لتسجيل وتحليل التاريخ السياسى يفترض أن لا يعنيه كثيرًا أن أحبه الناس أو كرهوه؛ الذى يعنيه هو الجدية التى يقبل بها الناس على قراءة ما أستطر، أو على نقد ما توصل إليه من حكم عبر تحليل موضوعى وفى نهاية الأمر فإن غاية الكاتب دومًا هى إثارة الحوار العلمى الجاد فيما يهم الناس من شئون ما يؤرقهم من شجون، ونقطع بأن الوسيلة الوحيدة لمعالجة أزمات السودان المتشابكة هى الإقبال الموضوعى الجاد على تحليل عناصرها، وهذا أمرلا يتأتى إلا إذا ركب الناس الأمور بعلم وخاضوا فيها بدراية.

وقبل أن نجترئ على اجتهاد الرأى حول الحل المستقبلى الأمثل لقضايا بلادنا المحورية مستلهمين فى ذلك واقع التجربة السودانية والتجارب الإنسانية النظيرة، نعيد القول بأن مشكلات السودان اليوم هى مشكلات بقاء أكثر منها مشكلات نماء. لهذا فإن المستقبل الذى نتحدث عنه ليس هو الغد، المستقبل يبدأ اليوم. كما نود تركيز الضوء فى البدء، على بعض النتائج التى انتهينا إليها. ونلخصها فيما يلى:

ـ النتيجة الأولى هى أن السودان قطر فسيفسائى، تتنوع أصول أهله وأعراقهم ودياناتهم ولغاهم، كما هو دولة افتراضية، هكذا كان عندما استقل، وهكذا ظل لأن قادته لم يعرفوا كيف يجعلون من التنوع مصدر اثراء متبادل لا ذريعة تمزق مفتعل. وفى هذا ليس السودان نسيج وحدة، ففى العالم دول عديدة ولدت وهى تعانى مما يعانى منه السودان، إلا أنها نجحت فى علاج التمزق لأن قادتها ونخبتها تساموا على نوازع ذلك التمزق.

ـ النتيجة الثانية هى أن الأساس المتين لبناء السودان الجديد، وهو السودان القديم بكل تنوعه، وفى كل أعماقه التأريخية لأن التاريخ لايختزل فى لحظة معينة، على أن هذا البناء لايتم إلا بتواصل الحوار بين كل أقوام السودان دون أنيفترض أى واحد منهم بأن له حقا أكثر من الآخر بموجب إرث تأريخى، ثقافيًا كان ذلك الإرث أم دينيًا، دعك عن التميز العرقى.

ـ النتيجة الثالثة هى أن مثل هذا الحوار لا يتأتى إلا فى حوار الديمقراطية السخينة، على أن الديمقراطية لا تقف عند شكليات الحكم «اللبرالى» أو تنتهى بزوال حكم الفرد. الديمقراطية تقوم أيضًا على عمد ثلاثة أخرى؛ الأول هو نفى كل ضروب الإرهاب الفكرى، باسم الدين جاء أم باسم النظريات الدهرية (القومية والأممية) من ممارساتنا السياسية؛ والثانى هو إشاعة الديمقراطية فى كل مؤسسات المجتمع المدنى (أحزابًا ونقابات وهيئات) لأن المؤسسات التى تفتقد الديمقراطية الداخلية لن تقوى على الدفاع عنها، والثالث هو الانضباط الذاتى بمعنى تحكيم المسئولية الاجتماعية فى كل ممارساتنا

السياسية والنقابية. بهذا وحده تؤدى الديمقراطية دورها الأساسى ألا وهو إدارة الصراع السياسى على أسس عقلانية لا وفق مسملات لا عقلانية.

ـ النتيجة الرابعة هى أن السياسة لا تعنى شيئًا للناس إن لم تعن بقضايا الناس عناية تتجاوز الترنح بالشعارات، فالناس سيصدقون السياسى عندما يرون مسعاه الصادق لترجمة تلك الشعارات إلى برامج، ويصدقون الأحزاب عند ما يرونها تولى الأمر لمحبورى التجربة، لا أولئك الذين تجيىء لهم لسدة الحكم اعتبارات الوجاهة أو الوراثة أو توزيع الأسلاب، ويصدقون النقابات عندما يلمسون عندها حرصًا على احترام أخلاقيات مهنها يوازى، إن لم يكون يزيد على، حرصها على محاسبة أهل السياسة.

ـ النتيجة الخامسة هى أن كل نظام للحكم يستمد شرعيته من رضى الناس به واطمئنانهم لقدرته على إصلاح حالهم؛ ومع أن الأنظمة ـ فى مفهوم الديمقراطية اللبرالية ـ تستعد مشروعيتها من رضى الناس عبر مناهج معروفة فى الاختيار، إلا أن تلك الأنظمة تفقد ـ من الناحية السياسية ـ شرعيتها عندما تعجز عن معالجة الحقيقة للناس، وهذا هو ما يسميه علماء السياسة بتآكل الشرعية. ليست هذه دعوة لتقويض الأنظمة الديمقراطية المنتخبة بموجب فكرة مستحدثة وإنما هى إشارة وتنبيه للأحزاب نفسها لكيما تكون أكثر وعيًا بديناميكية السياسة.

ـ النتيجة السادسة هى ضرورة التخفف من ثقل الأيديولوجية، ففى خلال نصف القرن الأخير ظلت قوى اليسار السودانى واقعة فى أسار مسلمات نظرية «انغلاقية» أممية و «قومية» كادت أن تقارب الأديان لما أسبغ عليها من قدسية، وفى هذا لم يكن اليسار السودانى وحده. فقد كان هذا الانغلاق الأيديولوجى سمة ملازمة لكل الحركات النظيرة فى العالم العربى الذى كان يلقى ظلالاً كثيفة على السياسة السودانية. ذلك الانغلاق قاد إلى مأزق منهجى واختلال منطقى كان من آثارهما أولا، إيهام أرباب العقائد لأنفسهم بالنصر دومًا حتى عندما كانت الكوارث تصفع الناس، وثانيًا الروغان من المسئولية عن الفشل عندما لا يجدون محيصا من الاعتراف به، أما بنسبة ذلك الفشل

إلى قوى خارجية خفية أو بتشويه التأريخ. قاد هذا إلى أن تصبح كل حقبة تأريخية هى مرجع ذاتها لأن كل «نخبة» تسعى لإلغاء ما سبقها ومن سبقها؛ وتشويه التأريخ هذا لا يؤذى التأريخ وإنما يهز المجتمع كله لما بين حلقات التأريخ من ترابط جدلى.

ـ النتيجة السابعة هى أنه مهما كان من أمر التجارب الماضية الخائبة فإن التطور الإنسانى السريع المتلاحق الذى نعيشه اليوم يجعل من كل المنهجيات الأيديولوجية الموروثة أدوات غير صالحة للتحليل أن أخذنانا على إطلاقها أو أسبغنا عليها صفة الصمدية، ولهذا فلا بد من إعادة النظر فى التفكير من المسلمات النظرية التى توارثناها وتوارثتنا.

ـالنتيجة الثامنة هى أن كل هذا المآزق الفكرية والمهجية تهون أمام ظاهرة جديدة هى ظاهرة التأسلم السياسى. ولا ضير على أى مسلم فى أن يسعى لإقامة بناء نظرى للمجتمع على أساس فهمه للإسلام، ولا ضير عليه فى أن يسعى لترجمة هذا البناء النظرى على أرض الواقع شريطة أن لايقول «أنا الإسلام» ويُلغى بهذا من الوجود كل مسلم آخر؛ وشريطة أن لا يحسب بأن السودان هو وطن للمسلمين وحدهم؛ شريطة أن لا يظن بأن السودان المسلم نفسه هو نجد وتهامه أو أن الخرطوم هى الكوفة فى عهد أبى حنيفة. فالسودان لا صلة له بالبناء النظرى الذى يريد أن يسوقه إليه أهل هذا الرأى إلا أن أرادوا سوقه إلى ذلك على مراعفه.

تلك مقدمات وافتراضات نحسبها أساسا للحديث الذى يجيىء حول الآفاق التى يجب أن نتجه إليها إن كان لنا أن نعالج قضايانا المحورية معالجة عملية: الوحدة الوطنية والديمقراطية والخروج من مآزق التخلف.

الوحدة الوطنية.. وحراس سنار

ما استعصى على أهل السودان أن يأتصروا فى كيان موحد على مدى ما يقارب نصف القرن من الزمان (الفترة منذ مؤتمر جوبا وحتى اليوم) إلا لعجزهم عن الاصطلاح مع أنفسهم على ماهيتهم وهويتهم. وراء هذا العجز سببان الأول هو التمركز فى الذات عند

الذين آلت إليهم مقاليد الأمور فى السودان غداة الاستقلال، والثانى هو سيادة ثقافة عهود الاسترقاق على التفكير، وهى ثقافة ما زالت تلقى ظلالها علينا، والسودان، كما أسلف القول، قطر تعود حضاراته القديمة إلى ما قبل دخول العرب والمسلمين فى أرضه وانمياعهم فى عناصره النوبية والزنجية مما أنجب خليطًا (لكى لا نقول هجينًا) هم أهل السودان الشمالى المعاصر، فالهجنة يقولها العرب للتحقير. تبع ذلك نشر اللغة العربية التى أصبحت، بحكم تميزها، هى لغة التواصل بين الأخلاط والاشتات من أقوام السودان، وكان تميز العربية لسببين، الأول هو إنها لغة القرآن ولهذا توجب على كل ما ارتضى حدود السودان حتى وإن كان الذى يُتاجر به هو البشر، قمة هذا التلاقح كانت هى مملكة سنار الماجدة التى انتظمت العرب والنوبيين من أهل الشمال، والبجه من أهل الشرق، والنوبة (أهل جبال النوبة) من السودان، والشلك من مشارف الجنوب القصى. اتخذت تلك الدولة الإسلام دينًا إلا أنها وشته بالوثنيات، وتبنت العربية لغة للعمل فى دواوينها فى ذات الوقت الذى حافظت فيه على لغات أقاويمها، وكان لتلك الدواوين مترجمون من العربية وإليها، يُسمى الواحد منهم «سيد الكلام».

ولا يختلف شعب السودان عن أغلب دول العالم المعاصر والقديم التى أنماعت فيها الشعوب والقبائل فتوحدت وتالفت وارتضت لنفسها لسانًا مشتركًا يصل ما بينها، كما ظلت أجيالها المتابعة تفاخر بكل تأريخها الذى تواثته عن بعض قدمًا؛ فلماذا لا يكون هذا هو حال السودان؟ وما الذى يجعل بعض أهل السودان الشمالى لا يرون فى كل مواريثهم الثقافية غير بعد واحد هو البعد العربى الإسلامى؟ هنا يجيىء الحديث عن ثقافة الاسترقاق وما أورثته لأهل السودان جميعًا من عقد،عقدة الاستعلاء عند البعض، وعقدة النقص عند البعض الآخر. وكثيرًا ما يتجافى السودانيون الحديث عن تجارب الاسترقاق فى بلادهم؛ ومتى ما جوبهوا بها أنزلقوا إلى هجوم دفاعى غريب مثل القول بأن الإسلام كان أكثر حنوًا فى تعامله مع الرقيق، أو أن أكبر استرقاق فى التأريخ هو ذلك الذى كان يمارسه الغرب. يقع هذا التخليط حتى وإن جاء الحديث عن الاسترقاق فى إطار قصة خيالية، مثلما كتب صديقى فرانسيس دينق، أوفى تحقيق

علمى مثل التقرير الذى أعده الدكتوران عشارى محمود وسليمان بلو ولم يبتغيا من نشره غير فتح عيون المسئولين على اتهامات، لو صدقت، لكان هؤلاء المسئولون أقمن من يتصدى لإدانتها. ويرى المرء فى هذا الإقبال على الأمر هروبًا من مجابهة النفس، وخلطًا غير موفق من بين القضايا، وتجاهلاً غير محمود المغبة للوقائع التأريخية، فموضوع النقاش ليس هو الرق فى الإسلام؛ كما ليس هو الموازنة بين ممارسة للرق وممارسة أخرى؛ موضوع النقاش هو الانعكاسات المعاصرة لظاهرة قديمة؛ وما لم نعترف بتلك الظاهرة، أصولها وجذورها فلن نستطيع إدراك رواسبها فى المجتمع الراهن، وقد اتيح لى العيش فى الولايات المتحدة فى الفترة التى خرج فيها اليكس هيلى على الناس بكتابه «الجذور (Roots)»، كما أتيح لى رؤية الأثر الذى تركه العمل الفنى العظيم فى نفوس الأمريكيين البيض، قبل السود. بلغت مبيعات ذلك الكتاب خلال عام واحد خمسة عشر مليونًا من النسخ كما كان عدد الذين شاهدوه، بعد تسجيله كفيلم، ثلاثة أضعاف ذلك العدد، وكان أكثر ما شد الناس إلى ذلك العمل الفنى الذى أجاد صانعه فى المزج بين الوقائع التأريخية والأساطير الفنية هو ايقاظه لوعيهم بماض صنعه الأجداد وتستر عليه الآباء.

إن الظاهرة التى نتحدث عنها نتجاوز كثيرًا علاقات الشمال والجنوب فى السودان بالرغم من إن الإشارة إليها لا ترد، فى التأريخ السياسى المعاصر، إلا عند الحديث عن الشمال والجنوب. كما أن الذى يعنينا من تلك الظاهرة ليس هو الوقائع التأريخية التى لابستها وإنما رواسبها فى المجتمع الشمالى المعاصر. ويحفل التأريخ العربى بالكثير من النصوص عن ظاهرة الاسترقاق فى السودان الشمالى (روايات الأدريسى حول استرقاق العرب للنوبة وتغنيه بجمال فتياتهن السبايا) وفى السودان الغربى (روايات التونسى حول استرقاق سلاطين الفور لقبائل الفرتيت) فى السودان الشرقى (روايات ابن المجاور عن الرق فى عدن) تلك الظاهرة، فيما يروى المؤرخون والرحالة الفرنجة، أخذت بُعدًا جديدًا منذ عهد الطولونيين والأخشيدين فى مصر تجاوز كل مفاهيم الاسترقاق فى الإسلام

(العتق عند الإسلام). وكان هناك من نبغ من هؤلاء العبيد مثل كافور النوبى الذى يلقب بعبد الأخشيد ومع هذا لم ينج من تعبير المتنبى له بسوداه ونوبيته ولعنه ولعن أمه:

نوبية لم تدر أن بنيها الـ نوبيى دون الله يُعبد فى مصرا
ويستخدم البيض الكواعب كالدمى وروم العبدى والغطارفة الفُرا
قضاء من الله العلى أراده إلا ربما كانت إرادته شراً

هذا تأريخ قديم لا يتصل مباشرة بتجارب السودان الحديث، ويحدثنا الرحالة الفرنجة عن ما كان يدور فى السودان الذى نعرف اليوم. من هؤلاء بيركهارت الذى روى عن استرقاق الفتيان المسلمين من دارفور وإرسالهم لتركيا لحماية النساء بعد خصيهم (الأغوات) كما روى عن استعانة خورشيد باشا بزعماء العرب فى منطقة الدندرعلى رأسهم شيخهم سليمان أبو روف لغزو قبائل الانقسنا المسلمة فى منطقة فازوغلى، والشلك الوثنيين فى منطقة فاشوده (كدوك حاليا) لابتعائهم إلى مصر وتركيا إما كجنود أو كخدم فى المنازل، أو كرقيق زراعى فى عهد الخديوى (وكان منهم ثلاثة ألف رجل فى مزارعه). تلك الممارسات ظلت قائمة طوال التركية وخلال المهدية، وفى الفترة الأخيرة أوغل فى النخاسة حتى بعض الأمراء مثل الثور عنقرة وعبد الحليم ود مساعد.

أهم ما نقف عنده فى تلك الظاهرة هو الاسترقاق على أساس عرقى بصرف النظر عن الدين لأن الإسلام، كما قلنا، لا يبيح للمسلم استرقاق المسلم، وبصرف النظر عن الظروف الاجتماعية التى كان يعيش فيها الأرقاء باعتبار أن حالة أولئك المستوقين كانت أفضل بكثير من حالة الرقيق الزراعى والرقيق التجارى الذى عرفته أمريكا ومنطقة البحرالكاريبى؛ فجعل الرقيق السودانى كان يستخدم كخدم فى المنازل ويعاملون، إلى حد ما، كأهل البيت. على أن أهم انعكاس لهذه الظاهرة هو توزيع الأدوار فى المجتمع على أساس درجى بين السادة والعبيد، والسادة هم المستعربة، والعبيد هم ذوو ا لأصول الزنجية المحضة حتى وإن آمنوا بالله وكتابه ورسله واليوم الآخر.

ولربما يعود المرء بهذا التمييز الدرجى للناس إلى المجتمع الاقطاعى السنارى الذى كان يميز بين الشعب المنضوبة تحت لوائه على أساس اللون، ويشير المؤرخ سبولدنق إلى

ظاهرة انتقاء الأسماء كمظهر من مظاهر التمييز الاجتماعى بين طوائف المجتمع فى سنار؛ فحين كانت الأسماء المتداولة بين النخبة الحاكمة (الفونج) أسماء مثل عجيب وبادى وعمارة وعدلان، وبين النبلاء (الأرابيب) أسماء مثل أبى زيد، وعلى عبد الله، وبين العامة أسماء مثل بله وُبر وكمير وكانت أسماء «العبيد» المسلمين توحى بأنهم فى أفاءة الله على أصحابهم مثل الله جابو، فضولى المولى، رزق الله، أو توحى بأنهم عطاء جاد به الملوك والنبلاء لصنائعهم فى الطبقة الوسطى مثل خير السيد وقسم السيد وعبد السيد. واستمر هذا الحال زمانًا، يتعامل فيه السادة مع العبيد كـ «أشياء» ولهذا ظلوا يطلقون عليهم أسماء الأشياء مثل أسماء الأيام (خميس، جمعة، سبت) أو أسماء الشهور (رجب، شعبان، رمضان) أو أسماء الحجارة الكريمة وغير الكريمة (مرجان، ياقوط، الماظ).

مهما يكن من أمر فقد عمق الحكم التركى (وهو عهد استشرى فيه الاسترقاق وبرز فيه دهاقنته مثل الزبير ود رحمة) من هذا التمايز فى السجلات الإدارية أخذت الوثائق الرسمية تنسب السكان من العرب والنوبة إلى أصولهم القبلية (جعلى، شايقى، محسى، دنقلاوى) فى الوقت الذى كانت تطلق فيه على ذوى الأصول الزنجية المحضة من أبناء «العبيد» نعت «سودانى» حتى كادت أن تصبح السودانية هُجنة وظل الحال على هذا إلى حين صدرو قانون تعريف من هو السودانى فى عام ١٩٤٨ والذى أصبح أساسًا لقانون الجنسية لعام ١٩٥٧. جعل ذلك القانون معيار الانتساب للسودان هو التوطن فيه منذ ١٨٩٧/١٢/٣١ أو يكون أصول الشخص قد توطنوا قبل ذلك التأريخ أو أى طفل إن كان أبنًا شرعيًا لسودانى ذكر، أو ابنًا غير شرعى لانثى سودانية، فأساس الانتماء للسودان أصبح هو التوطن وليس هو العرق أوالدين أواللغة.

على أن أهم العوامل التى قادت إلى تكريس التمايز العرقى كانت عوامل اقتصادية سياسية موضوعية مثل استئثار أهل الشمال النيلى (وكلهم من المستعربة) باقتصاد السودان منذ العهد التركى وبصورة أوسع فى فترة الاستعمار البريطانى، ثم استئثارهم بالسلطة السياسية بعد خروج الاستعمار. ولأسباب تارخية، وبالتالى موضوعية، كانت أكبر جيوب التخلف الاقتصادى والاجتماعى تقع فى المناطق التى تقطنها قبائل السودان

الزنجية (الجنوب وجبال النوبة) أو قبائله المسلمة غير العربية (دارفور، الانقسنا، البجه). على أن تكريس هذا التمايز فى عهود الاستقلال بسبب حصر النخبة الحاكمة وتلك التى تسيطر على الاقتصاد على الابقاء على تميزهم الموروث أضفى على هذا التمايز التاريخى والسياسى ـ الاقتصادى ذى الجذور المصلحية ـ أو إن شئت الطبقية ـ مظهر السعى القصدى من جانب مستعربة السودان على الهيمنة السياسية والاقتصادية على بقية أهله من منطلق تميزهم العرقى. هذا الظن له ما يبرره، ومن ذلك:

ـ التمركز فى الذات عند «النخبة» الحاكمة بمعنى افتراض «النخبة» المهيمنة بأن السودان هو السودان الشمالى ومستعربته وبالتالى فإن كل أقاويم السودان الذى يجمعهم هذا الوطن الافتراضى لا بد أن يصبحوا عربًا مسلمين، أى أن يصبح الوطن «الافتراضى» حقيقة بفرض هوية قررتها النخبة المهيمنة. وما هذه الأوصفة تفضى إلى الكوارث، كمايقول الفرنجة (a recipe for disaster) لأن التمركز فى الذات، وما يصحبه من هيمنة على المال والسلطان، وما يحيط به من استعلاء، يدفع بالطرف الآخر إلى موقف نفيض ينكر به حقائق التاريخ ولا يروى كل تلك الهيمنة السياسية والاقتصادية إلا وجهها العرقى.

ـ انطلاقًا من هذا التمركز فى الذات تولد لدى قيادات الشمال النيلى شعور أشبه بالوصاية على بقية أهله «القُصر» فالمصالح المشروعة لهؤلاء ليست هى تلك التى يقررون بأنفسهم بل هى ما تفترض تلك القيادات أنها مصالحهم. وكان الصوت الوحيد الذى ارتفع ضد هذه النظرة الوصائية هو صوت إبراهيم بدرى فى موتمر جوبا، وبوجه أخص فى لجنة الدستور (لجنة ستانلى بيكرا).

ـ نظرة المستعربة لأنفسهم دومًا كامتداد للخارج، للوطن العربى الذى ينتمون إليه باللسان والوجدان. وفى هذا الشأن تولد أيضًا إحساس غريب عند أكثرهم بأنهم إلى ذلك الخارج أقرب منهم إلى أهليهم الذين يشاركونهم الأرض، أى يشاركونهم هذا الوطن الافتراضى. وكما قلنا فى فصل سابق فإن هذا الشعور ـ فى جانب منه ـ هو نتاج لرغبة

هؤلاء فى اثبات عروبتهم للعربى الآخر، خاصة وبين العرب من لا يحسبهم إلا عبيدًا حيث وإن كانوا فى فصاحة أكثم بن صيفى. هذه أيضًا وصفة لا تنتج إلا الكارثة فى بلد بوتقة، لأنها تدفع الطرف الآخر إلى اللواذ بمن يحسبهم أكثر قربى له من غير العرب خارج حدود الوطن الافتراضى، بل تذهب به الغلواء للقول للمتنكرين لأصولهم: إن كانت هذه حقيقتكم فما الذى يبقيكم فى وطن الزنج هذا؟، وهذا بالطبع حديث سخيف لأن العالم كله يقوم على هجرات الشعوب.

عجز القيادات السودانية التى تعاورت الحكم منذ الاستقلال على أن تتجاوز الذى يفرق إلى الذى يجمع، وأن ترتقى على انتماءاتها المحدودة (القبيلة، الأقليم، المنبت العرقى، العقيدة) إلى الانتماء الأشمل فى الدولة القومية المركبة، وهو المواطنة. فى هذا الشأن أفضنا فى الحديث عن ما صنعه قادة الهند، وضحى بعضهم بحياته فى سبيله مثل غاندى.

إن إزمة الهوية السودانية المتفاقمة هى نتاج لأفعال وردود أفعال قادت إلى خطأ واختلاط وعراك فى غير معترك. من ذلك تصوير الصراع الذى يدور اليوم بين أهل الجنوب وأهل الشمال، أو بين أهل السودان الوسيط (النوبة) وبين أهل السودان النيلى، وكأنه صراع ضد الوجود العربى أو الثقافة العربية فى السودان، أوتصويره كتحامل من أقلية ضد أغلبية وعلنا نبدأ بالأخيرة؛ فتعبير الأقلية، فى الأدب السياسى والدستورى، يشير إلى مجموعة غريبة تعيش فى حمى وطن أو قوم يرعونها، وهى، بالضرورة، منقوصة الحقوق والواجبات. وفى بلد بوتقه لايعنى هذا التعبير شيئًا، فأنت لا تستطيع، بهذا الفهم، الحديث - من الناحية الدستورية - عن الأقليات الزنجية فى أمريكا، أوالأقلية الملايوية فى سنغافورة، أو الأقلية الويلشية فى المملكة المتحدة؛ أو الأقلية الأمازيغية (البربر) فى الجزائر، فهؤلاء أصحاب حق فى الأرض لهم ما لأهلها كلهم من حقوق وعليهم ما على أهلها جميعًا من واجبات. على أن تعبيرى الأغلبية والأقلية أيضا اصطلاحان إحصائيان لامعنى لأى واحد منهما دون توصيف؛ فقد تشير الأقلية والأغلبية للدين، وقد تشير إلى اللغة، وقد تشير إلى المنبث العرقى، وقد تشير إلى الجنس (الرجال

والنساء). لهذا فإن الاختيار الانتقائى لمثل هذه الاصطلاحات لن يفيد الحوار الوطنى فى شىء بل يوقع الناس فى محنة أبدية، فإن اختار واحد، مثلا، الدين لتمييز أهل السودان فما الذى يمنع الآخر من اختيار الأصل العرقى؟ وهذا أمريدخل الناس فى مأزق هم فى غنى عنه، فمع صحة القول بأن أغلبية أهل السودان مسلمون فإن القول بأن أغلبية أهل السودان، من الناحية العرقية، ليسوا عربًا هو حقيقة أخرى لا شك فيها حسب احصاء ١٩٥٦، وهو أول إحصاء أجرى فى عهد السودان المستقبل.

ويكاد يكون أكثر الخلط المتعمد، بإيحاءاته الظالمة، هو ذلك الذى يصور الصراع الدائر فى السودان بأنه صراع حضارى ودينى. الزنوجة ضد العروبة والمسيحية ضد الإسلام. مثل هذا التخليط يفيد أهل السياسة الذين يرون به المتاجرة مع العرب والمسلمين لكيما يدعموهم فى حرب سودانية داخلية من بداياتها، دوافعها داخلية، وبواعثها. فأهل السودان قد اختاروا العربية وسيطًا للتواصل بين أقوامهم الشتات، ووسيلة للتخاطب الحضارى مع العالم (التجارة الخارجية مع مصر) منذ عهد سنار، ومازال هذا هو حال أقوامهم فى الجنوب مثل الشمال، إذ لا سبيل لتواصل السود منهم مع بعضهم البعض إلا بالعربية (فالإنجليزية لا تتحدثها إلا القلة) فما المراد، إذن، بالحديث عن حرب اللغة والثقافة العربية؟ وهل بقاء اللغة الحضارية العربية رهين بهيمنة المستعربة على السياسة والاقتصاد؟ هذا سؤالان يجدر بنا أن نوجههما لأنفسنا.

وعلى أى فلن نتوقف كثيرًا عند حديث أهل السياسة، فدوافعه مشبوهة إلا أنا لا نملك إلا الوقوف عند أقوال أهل الفكر، خاصة عندما يشوبها مثل هذا التخليط. من تلك الأقوال نقف عند مقالين لأستاذين مرموقين نكن لهما الاحترام، ونأخذ حديثهما مأخذ جد، الأول هو الصديق العظيم الأستاذ الطيب صالح الذى أحسبه، بحق وعن جدارة، وهو أكتافيو باث أو جابرايل ماركيز السودان، والثانى هو الأستاذ النابه خالد المبارك. ذكر الطيب حول الهوية السودانية فى حديث له لجريدة السياسة فى عام ١٩٨٧: «أعتقد أن كل الأطراف الموجودة على الساحة يجب أن تفهم أن العنصر الرئيسى للعلاقات هو العربى الإسلامى ونحن (مجاملة للجنوب) نقول العربى الأفريقى. فى هذا الإطار يمكن

الأخذ والعطاء.ثم ما الذى يضير الجنوبيين من ربطهم بالحضارة ا لعربية. أما الأستاذ خالد المبارك فقد قال: «يفيد جميع الأطراف المتحاورة أنيتذكر المردون فى السودان الجنوبى (وأن تتذكر الدوائر الشمالية التى تحالفهم) إن السودان الشمالى لديه حقوق أساسية ينبغى أن لا تنسى. على رأس تلك الحقوق ألا تجعل التاريخ يقف على رأسه إرضاء لأطروحات سياسية عاجلة». ثم سأل الأستاذ المبارك وأجاب: «هل كان دخول العرب للسودان قبل وبعد الإسلام مصدر تعاسة وشقاء وشقاق؟ كلا فقد أتوا بمهارات وقدرات وحرف وصنائع متقدمة. ويفيد جميع الأطراف أن تتذكر أن اللغة العربية هى عنصر توحيد لا عنصر فرقة. فاللغة الانجليزية هى الأولى بلا منازع فى الولايات المتحدة الأمريكية بالرغم من أن نسبة عالية من السكان من أصول ألمانية وإسكندنافية وإفريقية. وفى بريطانيا توحد اللغة كل أجزاء المملكة رغم أنها لغة إنجلترا فقط فى الأصل رغم وجود لغات أخرى مثل الويلش والقيلك».

حديث الأستاذ الطيب، والذى نحمد له فيه شجاعة لا تواتى غيره، هو نموذج لما أسميناه التمركز فى الذات (ethnocentricity) عند كثير من المثقفين المستعربة من أهلنا، تلك الشجاعة جعلته لا يعترف بأفريقية أهل السودان، إلا «مجاملة للجنوب» بيد أن لمثل هذه اللغة تداعيات خطيرة فى السياسة، خاصة والذى نعالج أمره هو السياسة. إن الذى يهب الشعوب وجودها وحريتها هو الله، فالله هو المانح وهو المانع «The lors giveth and the lord taleth» لهذا فإن افترض بشر لنفسه سلطانًا فى منح الحقوق لغيره (مجاملة) فإن ذلك السلطان، بالضرورة، يفترض حقه فى الحرمات من تلك الحقوق، ونزعم بأن الذى يبتغيه أهل السودان، وهو أمرلا محيص عنه إن أردنا الحفاظ على وحدة بلادنا واستقرارها، وهو الوفاق على صيغة لا تجعل «التأريخ يقف على قدميه» ولا تجعل لبعض أهل السودان حقًا فيه أكثر من غيرهم، يتفضلون ببعضه إن شاءوا، ويحرمون منه إن شاءوا أيضًا. وكثيرًا ما يذهب أهل هذه المدرسة للقول دعونا نترك الجنوب يذهب لحاله، ولو كان هذا هو العلاج للمشكل السودانى لماظل حكامه يحاربون دعاة الانفصال منذ الاستقلال؛ فالدعوة للانفصال جاءت فى البداية، من بعض أهل الجنوب. على أن أهل

هذه المدرسة يغفلون عن تداعيات مثل هذا الانفصال، ما هى حدوده؟ وماهى آثاره على الأقوام غير المسلمة خارج الجنوب؟ وما هى ردود الفعل التى سيثيرهابين الأقوام المهمشة من زنج السودان الذين عرفوا الإسلام منذ عند سنار ولما يحسن إسلامهم بعد مثل قبائل الإنقسنا ثم إن كان صحيحًا أن تداعيات هذا الموقف ستؤدى إلى تمزيق السودان بهذا الوجه فما هو الذى نملكه نحن النخبة فى أن نقول فليتمزق السودان لكيما نحافظ على «عفافنا» الثقافى أو لكيما نرضى غرورنا الفكرى.

على أن الذى يجافى الواقع فى حديث صديقى الأثير هو تصويره الجدل حول الهوية وكأنه صراع بين جنوب افريقى غير مسلم وبقية السودان العربى المسلم. ونقول بأن السودان الرحيب هذا يجمع بين العربى وغير العربى، وبين المسلم وغير المسلم، وبين العربى المسلم والمسلم غير العربى. ولا أعرف واحدًا من هؤلاء قد أنكر جدوى الحضارة العربية أو تأبى الارتباط بها؛ الذى تأبوه هو اسقاطات التمايز العرقى، والذى تأبوه هو أن تنكر عليهم خصائصهم أو مواريثهم الثقافية الأخرى. والسودان ليس هو أول قطر غير عربى انتقلت إليه وسادت أهله الحضارة العربية، فقد سادت الحضارة العربية بلاد العجم فى ماضيها حتى خرج منهم الأساطين فى علوم الدين والدنيا، الطبرى شيخ المؤرخين وكبير المفسرين، وسيبويه أمام النحاة، والبخارى أمام المحدثين. وما أحسب أن أحدًا افترض على العجم التنكر لفارسيتهم وتركمانيتهم بسبب اسلامهم. كما أن المواريث الحضارية وغير العربية فى السودان لا تقف عند ثقافات الجنوب البدائية، تلك المواريث تضم فى الشمال أولى حضارات الإنسان الى وادى النيل فى عهود مروى ونبته، وهى حضارات أقدم من حضارة العرب، سبقت الهجرة العربية والمبعث، وما زالت بصماتها تتبدى فى الكثير من الخصائص الثقافية عند ورثتها، ومواريث السودان تضم فى الغرب آثار حكام أفارقة زنج مثل السلطان سليمان سالنقو (سليمان الأحمر) الذى كان له الفضل الأكبر فى ادخال العربية إلى تلك التخوم النائية، ويروى المرتضى الزبيدى صاحب (تاج العروس من جواهر القاموس) كيف أن سلطان دارفور فى زمانه قد بعث إليه بمبلغ جزيل من الذهب الخالص لكيما يقتنى نسخة من ذلك السفر العظيم، ذلك الحاكم

الأفريقى مع دخوله فى الإسلام وتبنيه للعربية ظل يحكم مملكتى بشرائع فيها من الرسلام شىء، وفيها من الأعراف «الوثنية» مثل قانون «دالى» أشياء، فلماذا نريد أن ننكر على هؤلاء وأحفادهم تاريخهم ومواريثهم؟ ولماذا نريد أن نقول لهم أنتم عرب كخزاعة، أو أنتم مسلمون كالمهاجرين والأنصار؟ وليتث اكتافيو باثنا قد نهج سبيل صنوه اللاتينى الذى يفاخر وهو يكتب بأسبانية طليقة أن الروح التى تقمصته هى مزيج من حضارات الأسبان والنكا والأزتيك.

أما حديث الأستاذ المبارك فحديث لا تتفق مقدمته مع نهايته، فمع صحة قوله بأن اللغة الإنجليزية أصبحت هى اللغة السائدة فى الولايات المتحدة إلا أن هذا ما كان ليتم لوسمت «النخبة» الانقلو ساكسونية الحاكمة لفرض لغتها على الناس. ويفيد أن نذكر أن الدستور الأمريكى لايتضمن نصًا حول اللغة الرسمية للدولة، تلك لم تكن هفوة بل قرار قصدى دعى إليه أبو الفيدرالية الأمريكية، توماس جيفرسون لأنه لم يرد لذلك الدستور أو يحتوى على أى نص يوحى بالاقتصادية العرقية (ethnic exclusivity). أضحت اللغة الإنجليزية لغة سائدة ووسيلة للتواصل بين شعوب أمريكا بحسبانها أكثر اللغات تقدمًا وأوسعها شيوعًا، على المستوى العالمى، بين كل اللغات التى كان يتحدث بها المهاجرون مثل الهولندية والألمانية والإيطالية والأسبانية ولغات أهل الشمال الاسكندناوى. كما أصبحت الإنجليزية وسيطًا لصهر كل الثقافات الوافدة فى بوتقة واحدة لأن الناطقين بها من أهلها كانوا يعدون أنفسهم كيانًا قائمًا بذاته فى أرض تجمع بينهم وبين غيرهم لا امتدادًا آخر وراء المحيط الأطلسى مما سهل من عملية التمازج. ويصدق هذاعلى دول عديدة فى الأمريكيين؛ يصدق على المكسيك التى تبنى أهلها من هنود وأسبان اللغة الأسبانية دون أن يدعى ذوو الأصول الأسبانية منهم بأنهم امتداد لأسبانيا، كما يصدق على البرازيل التى أصبحت اللغة البرتغالية لسان أهلها من أوروبيين وهنود وزنوج أفارقة دون زن تحتسب النخبة الثقافية المهيمنة من أهلها بأنها امتداد للبرتغال.

فى كل الحالات نرى أن تذويب الفروق وتشذيب نتوءات التباين الثقافى فى الشعوب المركبة لم يتحقق إلا لأن النخبة المهيمنة على السياسة والثقافة قد تميزت بقدر كبير من

الحساسية، وينطبق هذا حتى على الدول المتقدمة والتى لا تعرف الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعرقية التى يعرفها بلد كالسودان. وقد أشار الأستاذ خالد، بحق، إلى سيادة اللغة الإنجليزية (لغة إنجلترا) على بريطانيا (انجلترا واسكتلندا ويلز) غير أن الذى لم يشر إليه هو أن ويلز، مثلا، عندما عجزت عن المحافظة على لغتها الخاصة فى السبعينات وتكشف لها أن عدد الناطقين بتلك اللغة لم يعد يزيد عن ٢٥٪ فى عام ١٩٧٠ أصدرت قرارًا بأن يكون التعليم فى المستويات الدنيا باللغتين حتى تحافظ على واحد من مميزاتها. ومثل ويلز الأقاليم ذات الخصائص الثقافية المتميزة فى أسبانيا (كاتلونيا، الباسك، غاليسيا). وتعتبر كاتلونيا أهم هذه الأقاليم إذ تعود ثقافتها إلى عصر النهضة وقد أنجبت فى التاريخ المعاصر فنانين مرموقين مثل سلفادور دالى وخوان ميرو. ولأهل كاتلونيا لغة خاصة لا يتحدث بها غيرهم، ولهذا فهى لاتقارب فى تراثها وقدرتها على التجدد اللغة الأسبانية التى يتحدث بها مائتا مليون شخص (أسبانيا وأمريكا اللاتينية). أخذت تلك اللغة فى الانقراض بتوحيد أسبانيا على يد الملوك الكاثوليك وتبع ذلك جهد منظم لإبادتها فى ظل الأنظمة الدكتاتورية (حكومة الجنرال بريمو دى ريفييرا فى العشرينيات وحكم فرانكو منذ نهاية الثلاثينيات). وعند عودة الديمقراطية كان أول ما طالب به أهل كاتلونيا هو حرية استعمال لغتهم، ولهذا استجاب العهد الجديد بالسماح لهم باستخدامها فى المدارس الأولية وفى الراديو والتليفزيون. ولا نرى فى اصرار الكاتلان على العودة إلى لغة منقرضة من جانب الكاتلان ألا رد فعل على الهيمنة الثقافية فى عصور القهر. ولعل هذا هو الذى حملنا، عقب اتفاق أديس أبابا كما أسلف الذكر، على أن نولى موضوع الفنون الشعبية المتنوعة مكانًا فى برامجنا، وأن نتولى آثار السودان المسيحية والنوبية والوثنية بالرعاية فى متاحفنا، وأن نجعل للدين المسيحى مكانًا فى إدارة الشئون الدينية بمصالحنا الحكومية، وأن نعترف فى دستورنا بكل أديان أهل السودان.

ومن كل ذلك نخلص إلى أن الدعوة لإبراز الخصائص الثقافية، هى دومًا رد فعل على القسر أو التلويح به. ولن يفيد فى الحيلولة دون ردود الفعل هذا الحديث عن ما فى اللغة

السائدة من تميز خاصة أن صحب ذلك القسر الثقافى - الحقيقى أوالمتوهم - استعلاء من أهل تلك اللغة والثقافة يحاصر الناس فى كل مكان. وقد ذهبت بعض الدول الموركبة فى سبيل الحفاظ على وحدتهم القومية إلى اتخاذ أكثر من لسان كلغة رسمية مثل سويسرا التى يتحدث أهلها الفرنسية والألمانية والإيطالية حسب الثقل السكانى لكل مجموعة لغوية؛ ومثل كندا التى اتخذت لها لغتين رسميتين إذ ينص الدستور الكندى (المادة: ١٦ «أ») على أن الانجليزية والفرنسية هما اللغتان الرسميتان للبلاد بالرغم من أهل كويبك الناطقين بالفرنسية يمثلون أقلية بين السكان، سبعة ملايين نسمة من مجموع سكان كندا الذين يبلغ عددهم سبعة وعشرين مليونًا. ولسنا بحاجة للعودة لما أوردناه فى الفصول السابقة عما فعلته الهند، فى عهد نهرو لمعالجة أمر الصراع اللغوى.

لقد أغنى السودان عن كل هذه الصراعات أن جميع أقوامه قد ارتضت العربية لغة للتواصل فيما بينهم. لهذا فإن إثارة هذا الأمر توحى دومًا لغير العرب من السودانيين بأن مخاوف مستمرية للسودان هى، فى حقيقتها، مخاوف من فقدان الهيمنة ذات البعد العرقى وليس الحرص على الثقافة العربية. هذا الاستعلاء العرقى حقيقة لاسبيل لنكرانها وإن كانت النخبة الثقافية تستحيى من ذكرها، وعلى أسائل كل مثقف سودانى - بمن فى ذلك الحاكمين - ممن اتيح له الاطلاع على هذا البحث - أن يوجه لنفسه سؤالا بسيطًا يجب عليه فى سره، كم من المرات استمع إلى زميل له يتحدث عن «العبيدش أو «الفروخ» الذين يطمحون إلى حكم السودان؟ وكم من مرة تسمع الحديث عن «الغرابة» - إشارة لأهل دارفور - الذين تعج بهم الخرطوم حتى أصبح «أولاد البلد» أى الشماليين غرباء بينهم؟ وكم من مرة سمع قولهم «العبد ده عاوز شنو؟» فى معرض الحديث عن جون قرنق؟ وكم من مرة سمع من يتحدث عن النازحين من أهل الغرب والجنوب الذين استوطنوا ضواحى الخرطوم هربا من الحروب أو المجاعات ويصف تجمعاتهم تلك بـ «الحزام الأسود»، حتى وإن كان«العربى» المتحدث هذا أسود من غراب البين؟. ثم اسأل من تسمع هذا الحديث. كم من مرة استقبل هذا النوع من الحديث بالامتعاض ناهيك عن تقريع قائله؟ سؤلنا نتوجه به للمثقفين الذين يكيفون الرأى العام، أويفترضهذا؛ وللحكام

الذين يحسب كل واحد منهم أنه قائد الأمة كلها؛ لأنّا لا نأبه كثيرًا لورود مثل تلك الإشارات من سوادالناس ومن عواجيزنا، فهؤلاء، ما زالوا وما زلن يعيشون ويعشن تحت وطأة ميراث ثقافى ثقيل، بكل ما فيه من عقد مركبة.

لا يحملنا على هذا السؤال إلا زورار المنافق عن مجابهة النفس من جانب كثير من المثقفين أوتسترهم وراء مزاعم كاذبة حول استشراء مثل هذه الظاهرة فى بلاد العالم الأخرى وكأن هذا عذرًا. وكثيرًا ما يذكرهؤلاء أمريكا دون تبصر بالتجربة الأمريكية، فأبرز ما يميز التجربة الأمريكية، خاصة منذ عهد كندى، وليس هو القوانين التى انتصفت للسود، فالقوانين تفيد فى ضبط المناهج السلوكية ولكنها لا تعين وحدها على القضاءعلى الموروثات الثقافية؛ الانتصار الأكبر لثورة الأفارقة السود فى أمريكا ليس هو قانون الحقوق المدنية لعام ١٩٦٤ وقانون حقوق الانتخاب لعام ١٩٦٠ (اللذان أشرف على إعدادهما روبرت كندى) وليس هو أحكام المحكمة العليا التى ألغت بها الكثير من قوانين الولايات المتحدة التى كانت تجنح للتمييز العرقى، وإنما هو دور المجتمع المدنى وقياداته فى محاصرة وملاحقة العنصريين فى كل مواقع اتخاذ القرار، ومواقع التأثير على الرأى العام. فالمجتمع المدنى هو الذى حمل نكسون (والذى لا أحسبه صديقًا للسود) على إقصاء صديقه وزير الزراعة ايرل بتز (Earl Butz) بعد ثمان وأربعين ساعة من نشر إذاعى أبيض لكلمة وردت من الوزير خارج إطار الحديث المعلن (off the record) وصف فيها السود بقوله (those niggers) والمجتمع المدنى هو الذى طرد حاكم أريزونا فى السبعينات (وكانت تلك هى المرة السابعة منذ قيام الاتحاد التى يُقصى فيها حاكم ولاية) لاتهامه بالعنصرية لإلغائه عيد زكرى مارتن لوثر كينق، جاء ذلك عقب حملة قادتها الجماعة الضاغطة بين سكان الولاية فحصلت على نصف مليون توقيع من مواطنى تلك الولاية لتقديم اقتراح العزل فى الوقت الذى بلغ فيه الحد الأدنى المطلوب لتقديم مثل ذلك الاقتراح مائتى ألف توقيع؛ والمجتمع المدنى هو الذى حمل السناتور كيندى على تبنى الاعتراض على اختيار رئيس المحكمة العليا رنكست على مدى بضعة أسابيع حتى يبرئ

ساحته من تهمة مشبوهة، تلك التهمة هى ايكاله الإشراف على تأجير منزله لوكالة عقارات ترفض تأجير المنازل الأسود، فما دور المجتمع المدنى السودانى، وما هو دور الحكام فى محاصرة مثل هذا النزق الذى يتفشى حتى بين بعض الوزراء الذين لايدور بخلد واحد منهم أن هناك تناقضا أساسيًا بين مسكله هذا وبين كل السياسات التى يتفرغ لتصريفها؟ إن المصلحة الرشيدة، قبل الأمانة الفكرية، تقضى على الذين يحسبون أنفسهم نخبة قائدة، فى الحكم كانوا أم خارجخه، انقاذ أنفسهم من أنفسهم، ولن يكون هذا إلا بالتصالح مع النفس والواقع ومجابهة هذا الواقع بشجاعة.

إلا أنه من حسن الحظ أن يكون فى السودان مثقفون عرفوا كيف يتجاوزون محنة هذا التمزق الداخلى، وكل ما يقود إليه من خلط وتلبيس. اتيح لى الاطلاع على أطروحات عديدة فى هذا المجال فى أوراق ندوة أمبو للأساتذة عدلان الحردلو، يوسف اليأس، محمد محمود، كما وقع نظرى على مقالات جياد فى الفترة الأخيرة (جريدة الحياة) لكتاب لم أحْظَ بالتعرف عليهم (الباقر العفيف، فتحى عثمان) على أنى أتوقف عند مفكرين من أهل الشمال سبقا غيرهم فى هذا الميدان، الدكتور محمد عبد الحى، والأستاذ جمال محمد أحمد.

عاش عبد الحى، كغيره من المثقفين، صراعات عنيفة فى ذاته، الصراع بين الزنوجة والعروبة، والصراع بين الدين والعقلانية الأوروبية، والصراع بين التشويق والتغريب. ولم يقف الأستاذ الشاعر فى معالجته لهذا التمزق الداخلى عند التصوير الفنى له كما فعل أخوه الشاعر، محمد المهدى مجدوب.

عندى من الزنوج أعراق معاندة... وأن تشرق فى انشادى العرب

بل استبصر عبد الحى داخله، وتلبث عند النقائض التى تمور فى أحشائه وعقله الباطن ثم عاد إلى المنابع فى ديوانه الصغيرة (العودة إلى سنار)، فى ذلك الديوان صوفية تكاد تشبه تجليات (الفتوح الملكية) كما فيه أعمال رائع للديالكتيك. عاد الشاعر الذى عاش فى داخل بلاده مغتربًا، غربة التمزق بين الذات والموضوع، بين المظهر والمخبر، وبين

النخلة (رمز الصحراء) والآبنس (رمز الغابة) بغربة ثانية بعد تماسه فى أوروبا بحضارتها وتهوله من فيضها، تلك هى غربة التمزق بين التشريق والتغريب، بينقيس وعطيل.

صاحبى قبل ما ترى بين شعاب الأرخبيل

أرض ديك الجن أم قيس القتيل

أرض أوديب ولير أم متاهات عطيل

أرض سنغور عليها من نحاس البحر صهد لا يسيل

وبكيت ما بكيت

وكان بكاؤه ذلك بكاء فى الأعماق، ليس كالبكاء الذى يعتصر من العيون، بحث الشاعر ونقب فى التاريخ الذى أنجب كل هذه التناقض حتى استكشف «الثمر الناضج والجذر القديم» فى سنار فعاد إليها:

سأعود اليوم يا سنار حيث الرمز خيط

من بريق أسود بين الصدى والصوت

بين الثمر الناضج والجذر القديم

لغتى أنت.. وينبوعى الذى يأوى نجومى

فافتحوا حراس سنار

افتحوا للعائد الليلة أبواب المدينة

بدوى أنت؟

لا

من بلاد الزنج أنت؟

أنا منكم تائه عاد يغنى بلسان

ويصلى بلسان.

هذا هو حال أهل السودان، يغنون بلسان ويصلون بلسان، فالعودة إلى سنار ليست عودة إلى ماضى زاهر وإنما هى إلى بدايات تكوين سوداننا الذى نعرف، السودان الذى انصهر فيه العرب والنوبة مع الزنج، وتلقح فيه الإسلام بالوثنية، وتداخلت فيه الشرائع

السماوية بالأعراف التقليدية، واتخذ العربية لغة رسمية، وعاش أهله من بعد على مدى خمسة قرون بكل هذه المتناقضات المتآلفات؛ وجماع كل ذلك هو الهوية السودانية، شكل فيها الماضى الحاضر بعناصر تتداخل وتتفاعل.

هذا الإدراك للتأريخ هو الذى حمل الأستاذ جمال محمد أحمد ليكتب لجريدة الرأى العام عشية الاستقلال يدعو لأن يطلق على السودان الجديد اسم جمهورية سنار، لم يناد أستاذنا «النوبى» باطلاق اسم نبته أو كرمه على الجمهورية الجديدة وإنما نادى بنسبتها الأولى ممالك السودان التى استوعبت فى داخلها العرب والنوبة والزنج، واستوعبت الإسلام والوثنية، وبسطت سلطانها على الشمال والغرب والتخوم الشمالية للجنوب. وكان من رأيه أيضا أن السودان اسم لا ننفرد به (فبجانب السودان الإنجليزى المصرى كان هناك السودان الفرنسى الذى شمل أغلب الرقعة الواقعة فى السهل الأفريقى) كما أن الاسم يشين ولا يزين فقد أطلقه العرب على كل الأقوام الأفريقية السوداء تمييزًا لها بلونها، وهو تميز مشبوه (dubious distinction) لما فيه من تحقير فى ظن قائليه. ونحسب أن ذلك هو الذى حمل الجاحظ (وقد كان أسودًا) لكتابة رسالته القصيرة «فضل السودان على البيضان» وجمال «النوبى» ليرضع العربية من لبان أمه، وإنماتسربت إلى فكره، ووجدانه من المحيط الذى نما فيه فأصبح من أبرع من كتب بها، لم يكتب ليمجد مضرًا وخزاعة، فهناك من هو أكثر من هو أكثر تأهيلا منه لذلك، وإنما ليبين لأهل مضر وخزاعة أمجاد مروى وسنار وكانم.

قوبل ذلك الحديث بكثير من الاستخفاف من مثقفى السودان لأن كل واحد من هؤلاء لم يكن يرى فى السودان إلا الجزىء الذى ينتمى إليه، ولعل هذا هو سبب عجز السودانيين عن الاتفاق حتى على الرموز التى تعبرعن بلادهم. ذلك كان هو الحال عند اختيار علم السودان الجديد، اختلفوا عليه ثم جاءوا بعلم يعكس تشقق أهل السودان وهروبهم من ظلهم. ففى الحادث والثلاثين من ديسمبر ١٩٥٥ اتفق أهل السياسة على علم جغرافى يعبر عن التربة والخضرة والماء. ومنذا الذى يعترض على أطلس جغرافى؟ عجز السودانيون عن الاتفاق على مقومات شخصيتهم وعناصر تاريخهم لأن منهم من

أراد التعبير عن إسلام أهل السودان فى علم ذى هلال، فأنكر عليهم غير المسلمين «هلالهم» لأن العلم لايعبر أيضًا ـ بأية صورة أخرى ـ عن غير المسلمين هؤلاء. وأراد بعض آخر أن يضم العلم شيئًا من رايات المهدية، ودون ذلك خرط القتاد لأن آخرين لا يرون فى المهدية غير غلوها نحو بعض أهلهم فى الماضى أو ادعاء البعض لوراثتها فى الحاضر، خاصة وبعد ورثة المهدية يحسبون بأن تاريخ السودان كله يمكن أن يختزل فى تلك الفترة، فما سبقها ليس جزءًا من التاريخ. وما صحبها ليس جزءًا من الواقع. أزمة هؤلاء جميعًا هو تمركز كل واحد منهم فى ذاته، لا يرى السودان إلا فى مرآته الخاصة وهو، وفى واقع الأمر. لا يتمرأى إلا فى بلور خادع. فالسودان، وجودًا وحضارة وتاريخًا، أكبر بكثير من مجموع الأجزاء المكونة له، فهلا اصطلحنا على هذا؟!.

الديمقراطية، أية ديمقراطية؟

لا ريب فى أن اتفاق أهل السودان على المقومات الحقيقة (لا الافتراضية) لشخصيتهم سيعين كثيرًا على تجاوز أكبر العقبات التى تعتور طريق الحكم؛ فالسودان لن يكتمل أنصهاره الوطنى يصبح رباط المواطنة فيه هو العروة الوثقى بين أبنائه. والذى يدعو للانصهار الوطنى لا بد أنه يفترض، ابتداء، تعدد الكيانات، كما لا بد أن يقر بأن هناك حاجة لوثاق يلم شتات هذه الكيانات. ومتى ما استطعنا تجاوز هذا المعضل أمكن لنا الاقبال على معالجة الأزمة المؤسسية للحكم.

لقد أتيح للسودان منذ استقلاله فى عام ١٩٥٦ ـ أكثر من أى بلد آخر فى أفريقيا بل أقول للعالم العربى ـ تجريب كل أنواع الحكم، الديمقراطى التعددى، العسكرى، الحزب الواحد، النظام الدينى؛ جاءت كل تلك الأنظمة وذهبت وأهل السودان فى كل عام يرذلون. على أنه إن كان ضيق الناس المتتابع بالأنظمة وتبديلهم لهم يكشف عن ما فى الشعب السودانى من حيوية واباء للضيم، إلا أن ذلك الضيق بالأنظمة والسعى الدائم لتبديلها يكشف ايضًا عن أزمة عميقة فى الحكم (Crisis of governance). تلك الأزمة. كما قلنا، يعين على حلها إلى حد كبير التصالح مع الذات حول الهوية السودانية إلا أن ذلك وحده

لا يكفى، فهناك مناهج الاقتصاد، التى سنجيىء إلى خبرها بعد قليل، وهناك أسلوب إدارة السودان مترامى الأطراف، متعدد العروق والدينات ومشتت الولاءات. وكانت النخبة السودانية وراء كل هذه المحاولات التجريبية لهندسة الحكم والمجتمع، تستهدى طورًا بالنظريات الدهرية، وطورًا آخر بالدين وطورًا ثالثًا بحكم المستبد الصالح، إن كان فى الاستبداد كان مغلوبًا على أمره فى كل هذه التجارب. كما يجدر بنا جميعًا أن نعيه لأن الشعب السوداني كان مغلوبًا على أمره فى كل هذه التجارب، كما يجدر بنا أيضا (حتى لا نظلم تلك النخبة) القول بأن دوافعها دومًا كانت هى إيجاد الحلول المناسبة للمشكل السودانى مثل تحقيق الأنصهار الوطنى بشىء من العنف، وتذويب الفوارق الطبقية بالعنف أيضًا إن لزم، وتحقيق الحد الأدنى من التراضى الاجتماعى والسياسى فى ظل الديمقراطية، والتمية والتحديث بالقفز فوق الحل وفق منظور ثورى أو بالتدرج.

كل تلك التجارب، مع بعض نجاحاتها الجزئية، باءت بالفشل والخيبة إما لقصور عضوى فى المناهج التى استخدمت فى التجريب، أولعجز عن تطويع تلك المناهج لواقع محلى أصيل، أو للنقل الصورى للمناهج المستحدثة مع الابقاء على كل الممارسات القديمة التى لا تتفق مع المنطق الضابط لتلك المناهج. نتيجة لكل هذا الفشل وتلك الخيبة، وأهم من ذلك نتيجة للتطورات المتلاحقة التى شهدها العالم من اقصاه إلى اقصاه فى السنوات الأخيرة، استقر بأهل السودان الرأى على أن لا بديل لهم غير الديمقراطية اللبرالية، عن ذلك الرأى لم يشط إلا حكام السودان اليوم، «الجبهة الإسلامية» التى جاءت بآخره إلى ما هجره الناس، التنظيم السياسى الفرد، وكأنها لم تسمع كغيرها، بالحكمة القديمة «من جرب المجرب حاقت به الندامة».

على أن عودة أهل السودان للديمقراطية اللبرالية، عقب أبريل ١٩٨٥، صحبها تبسيط غريب للأمور، وتزييف أغرب للتاريخ. فبدلاً من أن يذهب الناس (خاصة النخبة الحاكمة وتلك التى توجه الرأى العام) إلى تحليل علمى واع لتجارب السودان السابقة للتبصر فى أين وكيف تنكبنا الطريق، ذهبت إلى الإيحاء بأن كل أزمات السودان فى الحكم تعود إلى «قطاع الطريق» من العسكريين، استولى العسكر على الحكم فقطعوا الطريق على

الديمقراطية، بهذا التبسيط المخل انتهى به الأمر للقول بأن العلاج لأزمة الحكم هو فى العودة إلى ما كنا عليه، النظام البرلمانى التعددى الذى سبق مايو. وقد أصبح للسودان بعد مايو ستون حزبًا ولو أصبحوا ألفًا لما كان فى هذا حماية للديمقراطية، تلك كانت دعوة لشرب السم لا يجترئ عليها إلا أهوج، ففى قول ابن المقفع (كليلة ودمنة) وهو قول لا يخلو من التحيز الجنسى: «ثلاثة لا يجترئ عليهم إلا أهوج ولا يسلم منهن إلا القليل، صحبة السلطان وائتمان النساء على السر وشرب السم من أجل التجربة».

إن الديمقراطية الليبرالية فكرة أوروبية نمت فى ظل النهضة العقلانية وارتكزت على احترام إرادة الفرد، لا تعترف بسلطان عليه غير عقله، وبسبب من هذا، فهى تتناقض مع كل الفلسفات الاجتماعية التى تحسب الإنسان كائنًا مسيرًا لا خيار له، ومع كل الأنظمة التقليدية التى تقوم على الوصاية والقوامة. كما أن الديمقراطية الليبرالية نظام اجتماعى ارتبط فيه تحرير إرادة الفرد وتوفير كرامته بتطوره الاقتصادى والاجتماعى عبر نضال متواصل حتى تحقق لأهله الوفاق الذى جعل كل فرد يحس بأنه صاحب حق فى النظام. لهذا يخطئ من يظن أن الديمقراطية الليبرالية هى أشكال إجرائية ومؤسسات صورية، فوراء الأشكال محتوى اجتماعى واقتصادى، ووراء المؤسسات عقل اجتماعى.

ليس هذا هو الوضع فى السودان، فالديقمراطية فيه ولدت جنينًا ميتًا قابلته هو الاستعمار، أورثنا السير دوفلاس نيوبولد، والسير روبرت هاو، والسير جميز روبرتسون الأشكال والمؤسسات، وفى غيبة العقل الجماعى الذى يغذى تلك الديمقراطية، والمجتمع المدنى الفاعل الذى يحميها، نمت تلك المؤسسات فى أحضان مجتمع تسيطر الوصائية على كل جوانب الحياة فيه؛ زعيم الطائفة الدينية، شيخ القبيلة، رب الأسرة، ثم الرجل سيد النساء جميعًا. ونبدى أن هذه الهيمنة الطائفية والعشائرية والأسرية لم تكن كلها شرًا، بل كانت مصدرخير عميم للمجتمع فى مرحلة من مراحل تطوره؛ كانت هى سبيل التكافل والتراحم على مستوى الأسرة والعشيرة، وكانت هى الوشيجة الروحية السامية التى ربطت بين عشيرة وعشيرة على مستوى الطائفة. تلك الوصائية ابقت على كل

خصائصها فى ذات الوقت الذى ورثت فيه من الحكم الأجنبى كل مؤسساته المعاصرة وآلياته فى الحكم، وهذا ما وصفناه، فى موقع آخر من الكتاب، بـ «قشرة طوب على جالوص بلدى» ومن الغباء بمكان أن يتوقع أحد من النخبة التقليدية أن تقوم بهدم المؤسسات التى تسيطر عليها أوالقيم التى انبنت عليها تلك المؤسسات حبًا فى عيون القوى الحديثة.

تلك «الوصائية» اتسمت بها أيضًا للقيادات السياسية غير الطائفية خاصة تلك التى لعبت دورًا أكثر من غيرها فى تكييف مسار الديمقراطية فى السودان، وعل الذى يريد نماذج من هذا يعود إلى ما أوردناه عن فترة الديمقراطية الثانية (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩). وكثيرًا ما يخلط المحللون بين القيم فى حكمهم على رموز تلك الفترة فى معرض مقارنتهم لها بالطغاة فى أنظمة الحكم الفردى، مثل الحديث عن كيف كان الحاكم منهم «طيبًا»، أو كيف كان «أمينًا طاهرًا»، أو كيف كان «متسامحًا» وكل هذه خصال نبيلة يقدرها المرء فى البشر ويتمنى أن يراها فى قادته، وكشأن غيرها أشدنا بهذه الشمائل الكريمة عند هؤلاء القادة. بيد أن الذى نتحدث عنه هو الديمقراطية اللبرالية التى تحكمها قيم محددة؛ وتمارسها مؤسسات محددة، وتدار عبر مناهج محددة. وتبين قراءة تأريخ تلك الفترة كيف أهدرت تلك القيم، وحطمت تلك المؤسسات، وطمست تلك المناهج على يد أكبر من أنيط بهم حمايتها. لأجل هذا تحسن القوى التقليدية صنعًا، خاصة أولئك منهم الذين يرفعون راية التجديد ويستنكرون «الوصاية»، لو أعادوا قراءة التأريخ من جديد بعين ناقدة حتى يتبصروا مواقع الخطأ فى ممارسات الماضى ـ بل الحاضر ـ التى لم يتح معها للمؤسسات الحزبية أن تنمو نموًا طبيعيًا. فالصراع السياسى الحزبى ظل يدور دومًا خارج إطار المؤسسة الديمقراطية (الحزب) فى رحاب مؤسسات أخرى غير ديمقراطية (بالمفهوم اللبرالى) كانت هذه المؤسسات هى البرقراطية الحزبية أو الأسرة الحاكمة أو الزعامة الطائفية. لهذا فالمسئولية عن النمو غير الطبعى للديمقراطية لا يتحملها العسكريون وحدهم.

وليست «الوصائية» التقليدية هى المسئول الوحيد عن النمو غير الطبعى للديمقراطية، وإنما للنخبة التى تقود القوى الديمقراطية دورها أيضًا فى ذلك؛ وعجز تلك «النخبة» أو «النخب» عجز أدائى ناجم عن قصور موضوعى نلخص أسبابه فيما يلى:

- ارتباق أهل اليسار منهم زمانًا طويلاً فى حيال أيديولوجيات لا ترى فى الليبرالية إلا شرًا مستطيرًا ولا تقبل بها إلا قبولاً مرحليًا ريثما تتحقق «الديمقراطية الحقيقية». ونشير هنا إلى أهل اليسار (وبخاصة الشيوعيين) لأنهم كانوا أصحاب القدح المعلى فى رعاية الحركة النقابية والمنظمات الشعبية وتطويرها حتى أصبحت قوة لا يستهان بها فى المجتمع على أن اسباغ الطابع الأيديولوجى على أطروحات تلك المنظمات والسعى لتسييرها وفق رؤية حزبية محددة حال دون النمو المستقل لتلك المنظمات وبالتالى أجهض حيوية المجتمع المدنى، لأن قوة ذلك المجتمع تستمد دوما من استقلاليته وقدرته الذاتية على الضغط والتوجيه.
- النظرة الشكلية للديمقراطية عند القوى الحديثة مثل تركيز دائرة الضوء على الحريات الأساسية أى الحقوق المدنية وآليات حمايتها فى الدستور، علمًا بأن أكبر انتهاكات حقوق الإنسان فى السودان ليست هى التى يفرزها الاستبداد وإنما تلك التى ظلت ـ وما زالت ـ تفرزها السياسات الخاطئة وتكريس المصالح الموروثة. يقضى هذا بأن تأخذ حماية الحقوق الطبيعية (وعلى رأسها حق الحياة) أهمية قصوى لأن تأكيد الحقوق المدنية فى أجندة التغيير لا يعنى شيئًا لأكثر أهل السودان الذين ينفقون كالنعاج خلال المجاعات التى شهدها السودان لا فى القرن الماضى وإنما فى النصف الثانى من القرن العشرين؛ تلك الحقوق لا تعنى شيئًا للذين هلك زرعهم وضرعهم فى الشرق والغرب، أو لبعض أهل الشمال الذين تقطعت شماريخ نخلهم وما عاد يُبلح فآثروا الهجرة.

وندرك أن تركيز القوى الديمقراطية على حماية الحقوق الأساسية واعطاءها موقعًا متقدمًا فى أجندة التغيير هو ظنها ـ وهو ظن لا ننكر صحته ـ بأنها أكثر صدقًا فى

التعبير عن مصالح «المعذبين فى الأرض» وأكثر قدرة على ترجمة مطامحهم، ولهذا فإن فى تمكينها فى الأرض حماية لمصالح أولئك «المعذبين». إلا أن الدساتير تكتسب القوة والمناعة برضا الناس جميعًا بها. ولن يجيئ هذا الرضا إلا أن أحست كل فئة بأن الوثائق الدستورية والمواثيق الوطنية تعكس بأسلوب مباشر مصالحها ومطامحها لا عبر وسيط سياسى. ولو كان أولئك «المعذبون فى الأرض» يحسون فى ذوات أنفسهم بأن أهل الحاضرة - بيمينهم ويسارهم - يعبرون تعبيرًا صادقًا عن تلك المصالح والمطامح لما نكفأوا على أنفسهم وارتدوا عن الحزبية والنقابية (ذات البعد القومى) أو الطائفية السياسية التى تتجاوز القبيلة والعشيرة، إلى القبلية والعرقية وانشأوا تنظيمات تقوم على ذلك الرباط، وهو رباط متخلف من الناحية السياسية - الاجتماعية فى الدولة القومية.

- اختلال النظر عند أكثر تنظيمات القوى الحديثة فاعلية (النقابات) حول دورها السياسى ودورها النقابى بصورة أضرت بقدرتها على أداء الدورين. فالنقابة، فى الأساس، تجمع مهنى يهدف للدفاع عن المصالح الاقتصادية لأهل المهنة ويهدف إلى الارتقاء بتلك المهنة والحفاظ على أخلاقياتها، إلا أنها أيضًا أكثر الخلايا حيوية فى المجتمع الحديث مما مكنها من أن تلعب دورًا سياسيًا فاعلاً فى تحديد أجندة التغيير الحضارى، وفى صنع المؤسسات السياسية التى يناط بها هذا التغيير. والأزمة التى تعيشها النقابات دومًا هى عدم تناسب دورها فى التغيير مع نصيبها فى السلطة التى يفرزها هذا التغيير، وهى أزمة ظلت تسعى النقابات لتجاوزها بالحديث عن مشاركة النقابيين فى السلطة فى ذات الوقت الذى تتحدث فيه عن تحصين العمل النقابى ضد السياسة. ذلك الخلط الكبير بين الأشياء كاد أن يفقد النقابات مصداقيتها من الناحية النظرية لما فيه من تناقض، ويضعف من قدرتها على العطاء السياسى والمهنى من الناحية الأدائية لما يقود إليه من تمزق بين قواعدها التى تنتظمها كل الأحزاب المتصارعة على الساحة؛ كما أدى إلى أن تصبح النقابة مطية للصراع على السلطة يعتليها الانتهازيون من النقابيين للوصول للسلطة أما عبر التزيد على زملائهم، أو عبر المخالفات المشبوهة مع القوى السياسية الأخرى مما يقود إلى ارتهان إرادة القواعد النقابية لأفراد.

- التسييس التام للحياة العامة بالقدر الذى لم تبرز فيه مؤسسات المجتمع المدنى المستقلة والقادرة على التعبير عن المصالح النوعية للناس والدفاع عنها مثل منظمات حقوق الإنسان، ومنظمات حماية البيئة، ومنظمات رعاية حقوق المستهلك، ومنظمات الدفاع عن حقوق المرأة. وحيثما قامت هذه المنظمات سعت التنظيمات الحزبية لتسييسها، أو سعت الدولة لتدجينها فأفرغتها من محتواها الشعبى وحيّدت دورها الرقابى، علمًا بأن أكبر ضمان لحماية الديمقراطية هو قدرة المجتمع المدنى على التفاعل مع الدستور.

- انعدام الانضباط الذاتى فى مؤسسات الرقابة الشعبية، وعلنا وقد أولينا الحديث عن النقابات حقه فى هذا الفصل وفى الفصل الذى تناولنا فيه فترة الديمقراطية الثالثة نشير هنا إلى الصحافة. وتكتسب الصحافة أهمية خاصة ليس فقط لأنها أهم منابر الرقابة الشعبية وإنما أيضًا لما لها من سطوة فكرية على الرأى العام. وقد درجت الأنظمة الديمقراطية الليبرالية على توفير هامش كبير من الحرية للصحافة حتى أنها تركت لرجالها أمر رقابتها وحماية أخلاقيات مهنتها إلا فيما يوقعها تحت طائلة القانون مثل القذف أو الكذب الضار. وما اكتسبت الصحافة فى تلك البلاد قوتها إلا بفضل احترام هذه المعادلة المتوازية، انضباط ذاتى (ويشمل ذلك حرص الصحيفة على أن لا تنشر ما يوقعها تحت طائلة القانون) وحرية كاملة فى التعبير عن كل ما يجيش فى نفوس الناس وفى الوصول إلى المعلومات (access to information) تلك الحرية تكفلها الدولة ويرعاها المجتمع. إلا أن الصحافة فى السودان قد انحدرت بالمهنة فى فترة الديمقراطية الثالثة إلى حضيض لا يرض الشرفاء من أهل الصحافة، ما انشأه منها أفراد لم يبتغوا من ورائها غير الابتزاز، وما انشأته جماعات لا تريد بانشائها غير تحقير الخصوم، وما كان أدوات لقوى خارجية تريد استغلال جو الاضطراب السائد فى السودان للصيد فى الماء العكر. ولا أحسب أن هناك أية ديمقراطية تتمحى فيها الفواصل بين العبث والحرية، ولا أعرف - بأية لغة كان - ان حرية التعبير تبيح عدم التمييز بين النقد والاغتيال

الأدبى، وبين المحاسبة والافتئات، وبين الرقابة والتربص. وأجهل ـ وفوق كل ذى علم عليم ـ ما الذى تفيده الديمقراطية والحرية ومبادئ حقوق الإنسان من صحافة لا تأبه بالتدقيق فى الخبر، ولا ترغى بغير المجانة، ولا تفلح إلا فى تلقيح الفتن وغرص الشحناء، ولا تنبرى إلا لنشر الأراجيف. كان هذا هو حال الصحافة فى فترة الديمقراطية الثالثة إلا عصبة من الحرس القديم، وقلة من المحدثين عصمها الله عن هذا الغى.

كل هذه القضايا لم تغب على البصراء من أهل «التجمع» ولهذا فإن واحدًا من أهم القضايا التى عالجوها موضوع تنظيم الحياة السياسية والمجتمع المدنى. وقد خرج «التجمع» بأطروحات عديدة فى هذا المجال لا ترضى طموح البعض إلا أنها تمثل معلمًا هامًا فى طريق التجديد، وخطوة جيدة فى سبيل بناء سودان جديد. بيد أن الذى يدعو للقلق هو غيبة أى محاولة من جانب القوى السياسية لمراجعة تجاربها وفق الأطروحات الجديدة والتى هى، فى جوهرها، اعتراف بأخطاء الماضى. ولربما يجد المرء عذرًا لمن صمت، أما لأن الفرصة لم تواته بعد ـ تحت ظل الظروف القاهرة الراهنة ـ لأن يقوم بهذه المراجعة فى إطار مؤسسى، وأما لأنه مازال يقوم بها فى ظروف سرية ولهذا لم يستعلنها على الناس. الذى يثير القلق هو أصرار من سعى منهم لتقويم التجارب الماضية على أن الماضى كان كله «لبنا وعسلاً» وان كان هناك ثمة أخطاء فهى أخطاء يتحمل مسئوليتها الآخرون. مبعث القلق هو يوحى به مثل هذا التقويم من إجهاض لكل الجهد الفكرى الذى انكب عليه أهل السودان طيلة العامين الماضيين، ومن خوف مما يدبره المستقبل. وأنا واحد من الذين لن يشجيهم لقاء «سراج» آخر يقول لى: «أومن أجل هذا انتفض الشعب؟».

لن يكتمل الحديث عن الديمقراطية دون أن نتناول موضوعًا هامًا ظل، فى أخريات أيامنا، يعصف بكل وفاق وطنى هو موضوع الدين والسياسة. هذا الموضوع شغل حيزًا كبيرًا فى هذا الكتاب خاصة جوانبه النظرية وتجاربه التأريخية فى الإسلام والممارسات التى صحبته فى ظل الأنظمة المنتسبة للإسلام فى السودان المعاصر. إلا أن الذى نود

تناوله هنا هو التعكير الفكرى الذى أثاره الخلط بين العلمانية واللا دينية؛ بعض ذلك الخلط متعمد بهدف الابتزاز، والبعض الآخر ينبىء عن جهل أو يوحى بتناقض يشوبه نفاق ان حكمنا عليه بمنطق دعاته فى قضايا أخريات. لقد ظل السودان يحكم، منذ استقلاله، بدساتير علمانية دون أن ينسب واحد منهم نفسه للعلمانية (دستور ١٩٥٦، دستور ١٩٥٦ معدل ١٩٦٤، دستور مايو ١٩٧٣ إلى فترة «امامة» النميرى فى عام ١٩٨٣). فى طوال هذه الفترات لا يملك أحد أن يقول بأن الدولة السودانية قد نفت الدين عن المجتمع لأنها انتهجت دستورًا لا يجعل للدين مكانًا فى السياسة مثل الإشارة فيه إلى دين الدولة أو ديانة الحاكم (مما يعنى الفصل الفعلى بين الدين والسياسة). لهذا فإن الخلط بين العلمانية واللا دينية، بله بينها وبين الإلحاد خلط خبيث لأنه لا يبتغى منه غير الإثارة الهوجاء للعاطفة الدينية عند سواد المسلمين.

ومن الناحية التأريخية فإن الدعوة للعلمانية لم تكن تعبيرًا عن صراع بين المؤسسة السياسية والعقيدة المسيحية وإنما بين السلطة الكنسية الروحية والسلطة الزمنية بالرغم من التهجم على الدين ومؤسساته فى الفترة الأولى من الثورة الفرنسية فى عهد الرعب. ذلك غلو لم يدم طويلاً وانتهى بنهاية عهد الرعب ولكن بقى إصرار الثورة الفرنسية على أن ترد للإنسان والمواطن سلطانه على ارادته فى دنياه، تلك الدنيا التى كان «الكهنوت» يسعى لإلهائهم عنها. ولن ترد للإنسان ارادته، حسبما قدرت الثورة إلا بإنهاء، هيمنة الملك على الحكم، وهيمنة الكنيسة على السياسة؛ أنهوا الهيمنة الأولى بإشهار وتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، وأنهوا الهيمنة الثانية بإعلان العلمانية.

ويقول معارضو التوجه العلمانى من المفكرين الإسلاميين إن الأطروحة نفسها غريبة على الإسلام إذ ليس فى الإسلام سلطة زمنية وسلطة روحية، كما لم يشهد الإسلام صراعًا بين الدين والدولة لأن الإسلام دين ودولة، وبين المسجد والديوان لأن المسجد هو الديوان، وبين المعاش والمعاد لأن الإسلام يدعو المسلم لأن يعمل لدنياه كأنه يعيش أبدًا ولآخرته كأنه يموت غدًا. ويقولون أن الإسلام لا يعرف دولة دينية ولا مؤسسة دينية ولا

كهنوت، فكل مسلم رجل دين. وعندما لا تكون القضية المطروحة مناظرة فكرية بين وجهتى نظر، وإنما هى إقامة دولة حقيقية على أرض الواقع تحكم البلاد، وتدبر شئون العباد، وتسن الشرائع، وتطبق الأحكام، لن يفيد كثيرًا التحاج بالدلائل النظرية؛ الذى يفيد هو التجارب التأريخية التى تؤكد ثبات النظريات بالتجريب. وعندما يكون المسمى هو إنشاء تلك الدولة فى فضاء زمانى محدد تفصله عن التجارب التأريخية قرون من الناس والزمان، يصبح من الضرورى أن نبين للناس بصورة قاطعة كيف يمكن لنا تطويع هذه التجارب للواقع المستجد؟ وما هى آليات هذا التطويع وحدوده؟ وكيف أن هذا النموذج المطوّع سيجعل الناس فى حال أفضل من حالهم فى ظل النماذج التى ألفوها؟

ولا نظن أن فى كل التجارب التأريخية التى أتينا على ذكرها ما يثبت ـ من الناحية العملية ـ صحة مقولات الدعاة عن أن الدولة الإسلامية لا تعرف التغول السياسى باسم الدين. إن الذى نعاه العلمانيون على الكنيسة ليس هو أنها مؤسسة كهنوتية يديرها حبر أعظم هو الوسيط بين الناس وربهم، وإنما نعوا عليها الهيمنة السياسية باسم الله من جانب بشر لا يحاسبهم إلا رب العالمين. تلك الظاهرة عرفتها الدولة الإسلامية على مدى خمسة عشر قرنًا باستثناء عهد الخوارق والوحى (عهد الرسول) وعهدى أبى بكر وعمر ولربما فترة خلافه على القصيرة؛ فى طوال تلك الفترة كان الحكم حكم تغلب وقهر على يد حكام احتسبوا أنفسهم ظلالاً لله على الأرض، كما احتسبوا المعارضة لسلطانهم خروج عن طاعة الله. من هذا الحكم لا نستثنى حتى عهد الخليفة الراشد عثمان فهو، وإن كان سمحًا لم يقسُ على خصم له، إلا أنه جاهر بأنه يحكم المسلمين بموجب تفويض الهى، وقوله لمعارضيه الذين دعوه للتخلى عن الخلافة طواعية حتى لا ينحملوا على خلعه أضحى مثلا سائرًا: «كيف أخلع قميصًا ألبسنيه الله؟». وما إلى هذا ذهب أبو بكر: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم»، ولا إلى مثله ذهب عمر: «لن يغير الذى وليت من خلافتكم من خلقى شيئًا إن شاء الله، إنما العظمة لله عز وجل وليس للعباد منها شىء... أعقل الحق عن نفسى وأتقدم، وأبين لكم أمرى فأيما رجل كانت له حاجة أو ظلم علينا فى حق فليؤذنى، فإنما أنا رجل منكم، حبيب إلى صلاحكم وعزيز على عتبكم».

ونعترف بأن كل تلك الجنايات كانت تتعارض مع هدى القرآن تمامًا كما أن كل جنايات البابوية فى القرون الوسطى مثل قتلها لمن كانوا يخالفونها الرأى ورميها لهم فى المحرقة، أو تركهم يتلوون فى براميل الزيت الساخن، لا يمكن أن تكون ترجمة للتفويض الإلهى الذى تقول الكنيسة أنها ورثته من بولس الرسول؛ فبولس لا يحكم الناس من مرقده الأبدى، وإنما يحكمه البابوات البشر؛ والكتاب الكريم لا يحكم بين الناس وإنما يحكم بينهم الذين يرتهنون حق تفسيره من البابوات كانوا أو من الحكام والفقهاء.

ذلك هو التأريخ الذى أتينا على ذكر تجاريه فى الفصل السابق، ولكن أهم من ذلك التاريخ وأكثر قربى بموضوع حديثنا (السودان) التجارب «الإسلامية» المعاصرة، التى عاشها أهل السودان، وتلك التى يباهى بها أولئك الذين اغتصبوا الحكم فيه باسم الإسلام؛ فى جميع تلك التجارب لا نرى شيئًا واحدًا يوحى بالاطمئنان، ناهيك عن أن يعد نموذجًا مثاليًا يحتذى. ومع هذا فإن أولئك المتغلبين يحسبون أن كل مسلم يعترض على تلك التجارب كافر وملحد وجاحد لشرع الله. ونقف عند النظام السودانى الذى يشيد به جهارًا أهله الذين ينسبونه للإسلام، ويدافع عنه موارية من يلقب بالمفكرين الإسلاميين المستنيرين؛ ونقول موارية لأنهم طورًا يتشككون فى صدق الاتهامات الموجهة للنظام بسبب انتهاكه المريع لحقوق الإنسان، وطورًا آخر لا يرون فى إجماع العالم كله على محاصرة هذا النظام إلا محاصرة لنظام إسلامى رائد بالرغم من أن دوافع ذلك الحصار، فى الغالب الأعم، هى استعداء ذلك النظام للقريب والبعيد، وحسن ظنه بنفسه للحد الذى ظن معه بأن العالم سيقبل صاغرًا كل ما أجترأ من حماقات لأن العالم «يحترم القوى» حسب قولهم السائر.

هذا النظام «النموذجى» ما أنفك يسعى للاستئثار بالسلطان كله باسم الدين، وهنا لا نتحدث عن النظريات وإنما عن تجربة عملية ماثلة لا ينكرها أصحابها؛ فقد ذكر الدكتور الترابى (إلى حين أشعار آخر لأن الذى وصل إلى هذا الحد من قراءة هذا الكتاب لابد أنه قد استكشف أن للدكتور «المجدد» أقوال تتناكث وتتناقض فى كل موضوع وكل يوم) أن موقفه فى تأييد النظام ينبع من إيمانه بأن «السودان وجد طريقه إلى الاستقرار الذى

ينشده إذ اجتمعت فى هذا النظام عبرة كل النظم السابقة بكل أنماطها، واستخلص الدرس ليتم بناء النظام من العبر التأريخية». ومضى الترابى، فى نفس الحديث، يقول بأنه يرفض «مشاركة الأحزاب» والحركات السياسية الأخرى» فى هذا «الحكم المثالى» لأنها «أذاقتنا الويلات فانتهى السودان إلى عصبيات طائفية، والحزبية إلى قيادات وراثية غير مسئولة». هنا نرى الترابى الحقيقى، الداعية لنظام للحكم يرفض منطقه الداخلى أية تعددية فى الرؤى.

النماذج الحية للنظام «الإسلامى» هى السودان وإيران وأفغانستان؛ وكدنا أن نشهد واحدة منها فى الجزائر التى أعلن «ترابيوها» ـ بالرغم من نجاحهم الإنتخابى عبر آليات الديمقراطية التعددية، وبالرغم من الدمع الغزير الذى ذرفه نظام السودان ونظام إيران على ما حاق بهم ـ عزمهم على إلغاء التعددية لأنهم حزب الله، وهم «الغالبون». تلك الديمقراطية المنسوبة للإسلام أسماها الدبلوماسى الأمريكى جيرجيان، بحق، لا ديمقراطية الصوت الواحد، للرجل الواحد، للمرة الواحدة (one man, one vote, one time is no democracy).

وعلى الصعيد الآخر نأتى للحديث عن نفاق أعداء «العلمانية» هؤلاء فى تناولهم لقضايا أخريات. فمناط دعوة المتأسلمين هو أنه من حق أية مجموعة أن تعيش وفق تقاليدها (حسب تفسيرهم للتقاليد) طالما كانت هى الأغلبية الغالبة، وما على الأقلية إلا أن تعيش فى حمى هذه الأغلبية حسبما توفره لها من مساحة للتحرك؛ هذا هو جوهر التوجه الأصولى الإسلامى فى أوطان المسلمين. على أن العالم قد شهد فى الأيام الأخيرة بروز «أصوليات» كثر، أصولية دينية فى الهند يعود تاريخها إلى الاستقلال عندما دعت إلى إعلان الهند دولة هندوكية بحكم غلبة الهندوس على أهلها، وأصولية عرقية فى فرنسا يقود لواءها العنصرى لوبين وهو يدعو لتطهير فرنسا من الوافدين الذين أخذوا «يلوثون» معالمها الحضارية. قمة الغلواء بالنسبة لأصولى الهند كانت هى ما وقع للمسجد البابرى، وقمتها بالنسبة للعنصريين الفرنسيين ـ فيما يتعلق بالمسلمين ـ هى تبنيهم لقرار

مديرة إحدى المدارس فى جنوب فرنسا بمنع الطالبات المسلمات من الحجاب لتعارضه مع الزى المدرسى:

أتناول النموذجين لأنهما كانا محل نقد عنيف من جانب الإسلاميين، بمن فيهم من يطلق عليه اسم المستنيرين، وأثير سؤالاً أتبعه بتعليق. السؤال هو ما الذى يجعل للأصولى الإسلامى حقًا فى أن يدعو لسيادة دين الغالبية ومواريثها الروحية على السياسة في مصر والسودان والجزائر، فى ذات الوقت الذى يستنكر فيه دعاوى الأصولية الهندوكية فى الهند؟ وما الذى يجعله يدافع، مواربة، عن غلواء الإرهاب الإسلامى فى مصر بقتل السائحات لأنهن لا يراعين فيما يتزين به من لباس تقاليد أهل البلاد فى الوقت الذى يدين فيه قرار معلمة ضد زى معين لأنه، أيضًا، يخرج عن تقاليد مدرستها فى الزى؟ أما التعليق فهو أن الذى تصدى للغلواء فى الحالتين كان هم العلمانيون، تصدى لهم حزب المؤتمر فى الهند بتسريح البرلمان والحكومة (حكومة اندرا براديش) التى تواطأت مع الأصوليين، تمامًا كما تصدى لها نهرو من قبل، وهو يرفع راية العلمانية، عندما رفض أن تقوم الدولة الجديدة على أساس دينى. وذهب نهرو ابعد من هذا باختياره لسياسى مسلم ليكون رئيسًا للجمهورية (ذاكر حسين). أما فى فرنسا فقد قاد الحملة ضد الغلاة رئيس الوزراء ميشيل روكارد والمنظمات الديمقراطية التى انتظمت كلها فى جمعية للدفاع عن مسلمى فرنسا أطلقت على نفسها اسم «لا تمس صديقى» (Ne touche pas a mon ami).

هذا هو الذى تعنيه العلمانية لنا: فكفانا تمحكًا بالألفاظ. ولهذا نسأل، لماذا يتوقع أى شخص من القوى السياسية السودانية الداعية للفصل بين الدين والسياسة أن تقبل بقيام أى نظام للحكم يخلط بين الدين والسياسة إن كانت نتائج هذا الخلط فى التاريخ البعيد والتجارب المعاصرة هى تحكم مجموعة سياسية واحدة فى رقاب الناس ونفيها لكل من عداها؟ ولماذا يتوقع أى شخص من أهل السودان، بالرغم من كل التجارب التاريخية المتواترة والوقائع الحديثة الدامية، أن يذعنوا للتجربة من جديد لعله ينبغ من بين هؤلاء المتأسلمين حاكم إسلامى فى عدالة عمر؟

الاقتصاد الوطنى ليس اقتصادًا نظريًا وإنما هو اقتصاد يعمل فى إطار واقع سياسى، لهذا فلا معنى لكل ما نجيىء به من مناهج لتطوير الاقتصاد أن لم نعالج أخطاء السياسة التى أفضنا فى تحليلها فى الفصول السابقة من هذا الكتاب، واختزلنا أهم جوانبها فى الفقرات السابقة من هذا الفصل. وإن كان المفتاح لحل المعضل السياسى هو الإصطلاح الوطنى على موضوع الهوية، كما أبنًا فى تلك الفقرات، نرى أن المفتاح لحل المعضل الاقتصادى هو الاصطلاح على ماهية التنمية وظروفها قبل وسائلها، فبين السياسة والاقتصاد فى السودان رباط وثيق؛ وما الخراب الاقتصادى الذى نرى إلا الشاهد الصامت على العجز السياسى. وفى الحالتين لا يكمن الحل فى نص دستورى يؤلفه البلغاء من صيادلة اللغة، يرضون به هذا ولا يغضبون ذاك، أو برنامج اقتصادى رصين فيه «من كل فاكهة زوجان» وإنما يكمن فى السياسات العملية الواقعية.

بهذا الفهم يصبح السؤال الذى ينبغى أن نصطلح على جوابه أولاً هو ما الذى نريد من التنمية وليس كيف نحقق التنمية؟ ماذا نريد أن نكون؟ ولماذا نريد أن نكونه؟ ثم كيف يمكن لنا أن نكونه؟ فهل نريد أن نجعل من السودان برازيل أفريقيا (وتلك دعوة أعترف بأننى أطلقتها فى السبعينيات)؟ أم نريد أن نجعل منه سلة غذاء العالم العربى، وذلك كان شعار مايو؟ أم نريد أن نحقق عبره العدالة الاجتماعية بين أهل السودان جميعًا حتى لا يكون هناك مُستغِل ومُستغَل كما ظل يردد كل من انتمى، بالحق أو بالباطل، للاشتراكية؟ أم نريد لبلادنا أن تصبح مبعث إشعاع حضارى يعم العالم وينقل أهله من الظلمات إلى النور، كما يتظنى «الترابيون»؟ بعبارة أخرى ينبغى علينا أن نحدد لأنفسنا هدفًا ثم نبحث من بعد عن الوسائل المتاحة للوصول إلى ذلك الهدف.

يتبع هذا الأمر إدراكنا للتبعات المترتبة على مسارنا للهدف الذى حددناه واستعدادنا لتحمل تلك التبعات، فقد مضى الزمن الذى نتصرف فيه وكأن هناك، «غذاء مجانيًا» (Free Lunch) كما يقول الأمريكيون. كان هذا «الغذاء المجانى» حقيقة فى عهد صراع

القوى العظمى حيث يلوذ كل فريق بأخ كبير (Big Brother) يستذرى به وينشد عنده العون، طورًا باسم الإشتراكية، وتارة باسم محاربة الشيوعية، وطورًا ثالثًا وهو يزاود على «الأخ الكبير» بـ «أخ كبير» آخر. ذلك العهد أتاح للكثير من الدول النامية، ومنها السودان، هامشًا للمناورة السياسية، كما أتاح للقيادات العاجزة اللواذ بالخيارات الرخوة. هذا أمر انتهى فى عهد الأحادية القطبية الذى نعيش اليوم. ليست هذه هى العقبة الوحيدة فى سبيل تحقيق «الأهداف الشوامخ» فهناك مشكل أكبر هو أن السودان يرقد اليوم فى «غرفة العناية الفائقة» لهذا فإن دور أى حاكم يتصدى لعلاجه هو، فى البدء، انقاذه فى معركة *الوجود والبقاء*، *وأول ما يصنعه المنقذون هو إيقاف النزيف*، وهذا من بدهيات الإسعافات الأولية.

لقد أورث الاستعمار أهل السودان اقتصادًا ظللنا نصفه بالاختلال وعدم التوازن لأنه قام على تركيز الاستثمار فى أكثر المناطق تأهيلاً لتوفير أكبر عائد مادى بأقل النفقات، الشمال النيلى. فى تلك المناطق توفرت الأرض، وتوفرت الخبرة الزراعية، كما كانت هى الأقرب لمصر وإلى منفذ السودان البحرى (البحر الأحمر)، ولهذا ذهب جل الاستثمار إلى تلك المنطقة فى البنيات الأساسية، المادى منها والبشرى. قاد هذا، بدوره، إلى ثنائية عرجاء، إقليم واحد يستأثر بنصيب الأسد من الاستثمار وأقاليم عدة فى التخوم النائية فى الجنوب والشرق والغرب لا تلقى إلا الفتات. وكان الاستعمار منطقيًا مع نفسه، فما جاء إلى السودان ليحقق العدالة الاجتماعية بين أقوامه إلا بالقدر الذى يحقق له الحد الأدنى من الأمن العام؛ وما جاء لينتقل بالسودان من وهدة التخلف إلى قمم التقدم إلا بالقدر الذى يوفر له ما يدير به دولاب عمله. على أن الذى نغفله هو أن الاستعمار تعامل مع السودان كوحدة لها دور تؤديه فى منظومة اقتصادية متكاملة، لهذا فإن القول بإنعدام التوازن، على مستوى الأداء الكلى للاقتصاد الاستعمارى، ليس بصحيح. فاقتصاد السودان كان يتكامل مع اقتصاد مصر، واقتصاد نيجيريا كان يتكامل مع اقتصاد ساحل العاج والكمرون، واقتصاد كينيا كان بتكامل مع اقتصاد يوغندا وتنزانيا، ولو كنا نملك

الحد الأدنى من الفطنة لأدركنا بأن لا سبيل لنمونا إلا بمثل هذا التكامل فى الداخل أولاً، ثم على المستوى الإقليمى من بعد.

ذهب الاستعمار وجاء الحكم الوطنى، من بعده، ليرث هذه الثنائية العرجاء، وكان من المفترض أن يتوجه الحكم الوطنى إلى معالجة هذه الثنائية لأسباب سياسية قبل الأسباب الاقتصادية؛ فإنهاء الفوارق البارزة بين الناس أدعى إلى الاستقرار، وليس هنالك من حكم لا ينشد الاستقرار. على أن سياسات الاستثمار فى العهد الوطنى اتجهت جميعًا، بل تركزت، فى نفس الإقليم ولنفس الأسباب التى حملت الاتعمار على الاستثمار فيها؛ يشهد على ذلك التوسع الذى طرأ على الرقعة الزراعية وامتد إلى بعض المناطق المهمشة فى الجنوب (الرنك) والجنوب الشرقى (مناطق الإنقسنا فى أقدى والقرابين) والوسط (هبيلا فى جبال النوبة). ولا شك فى أن عمارة الأرض عمل مفيد إلا أن الشبهة تجيىء عندما نشهد أن حقوق الامتياز فى تطوير كل تلك المناطق قد ذهبت إلى «النخبة» المدنية والعسكرية من أبناء الشمال، كبار الضباط المتقاعدين، قدامى رجالات الخدمة المدنية، السياسيين، الأسر الطائفية، التجار الشماليين. ولا شك فى أن الذى جعل أغلب هؤلاء أهلا للاستثمار هو قرباهم من، أو سيطرتهم على، أجهزة صنع القرار؛ فهم لا يملكون المال، ولا يملكون الأرض، ولا يفلحون المزارع فالأرض التى عُمرت فى التخوم النائية هى أرض الشلك فى الرنك، والقمز والفونج فى الدمازين، والنوبة فى هبيلا؛ والمال الذى استثمر هو الذى ظلت تجود به، وبلا ضمان مجزٍ فى بعض الأحيان، المصارف ومنها مصارف الدولة (دولة كل السودانيين) أما فالحو الأرض فهم أبناء تلك الأرض. أولاً يرى الناس فى هذا سببًا يدعو الشلك والنوبة والفونج للحديث عن إعادة هيكلة السياسة والاقتصاد فى السودان دون أن يبحثوا عن الدوافع الخفية لتلك المطالب «المشبوهة».

وما كان الحال ليزداد سوءًا لو حرص المستثمرون فى تلك النجوع النائية على استغلال عائد استثمارهم فى تلك المناطق؛ لم يفعلوا هذا لأنهم ـ شأن المستثمر الوافد ـ آثروا الذهاب بفائض مالهم إلى حيث العائد الأضمن والكسب الأوفر، إلى الشمال. عادوا به إلى المدن يستثمرون فى الصناعات الخفيفة، والتجارة، وتشييد المبانى السكنية، والسفه

الاستهلاكى حتى أخذ الثراء يغذى الثراء، والفقر يتوارث الفقر؛ وليتنا كنا ندرك معنى مقولة صديقى الاقتصادى الباكستانى محبوب الحق:

«إذا لم تنتقل الفرص إلى أرض الفقر فسينتقل الفقر إلى أرض الفرص..»

(If opportunity does not come to poverty, poverty shall go to opportunity).

أو فهل كان لنا خيار غير هذا؟

* * *

فى فصول عديدة من هذا الكتاب تحدثنا عن كيف اقتربت الهند من قضية التمايز، والهند أخذناها نموذجًا نقايس عليه تجارب السودان بحكم ما بين القطرين من تشابه فى تنوعهما؛ وتناولنا سياساتها الاقتصادية فى عهدى نهرو وابنته انديرا والتى قامت كلها على مبدأ القضاء على الفقر. ولا يزعم أحد بأن الهند قد استطاعت القضاء على الفقر قضاء مطلقًا إلا أن أحدًا، أيضًا، لا يستطيع أن ينكر كيف أن تلك الدولة التى حكم عليها العالم الاقتصادى السويدى قونار ميردال بالفناء "Asian Dilemma" قد استطاعت أن تحقق الاكتفاء الذاتى فى الغذاء لسكانها الذين يقاربون المليون نسمة، وأن تصبح الدولة الصناعية الثامنة فى العالم، وأن تقتحم ميدان الذرة وعلوم الفضاء، وأن تخلق برجوازية مكتملة التكوين هى الدعامة الحقيقية للديمقراطية فى الهند، ومن بين السياسات التى أرستها الهند وأطرتها دستوريًا تلك التى تعالج الظلامات التأريخية التى أدت إلى حرمان طوائف معينة من الخدمات (الصحة والتعليم) وفرص التوظيف. فى هذا ينص الدستور الهندى فى مادتيه ٢٣٠، ٢٣٢ على تحديد مقاعد معينة فى البرلمان حتى عام ٢٠٠٠ لطائفة «الهاريجان» التى كانت تسمى بالمنبوذين، كما تحدد المادة ٣٣٥ نسبة معينة لأبناء هذه الطائفة فى وظائف الخدمة العامة، وبناء على هذه المواد صدرت قوانين عديدة لتحريم استغلال أوتحقير الطوائف التى أشار إليها الدستور فى جدول خاص مرفق به (Scheduled Castes and Scheduled Tribes) كما أشرنا أيضًا من قبل إلى اختلاف رئيس الوزراء سنغ مع حزبه الأصولى حول قضية المسجد البابرى، ولم يكن ذلك

هو الخلاف الوحيد بينهما. خلافه الثانى مع ذلك الحزب الذى جاء به لرئاسة الحكومة كان حول توسيع الفرص للمنبوذين فى وظائف الخدمة العامة وفى الجامعات حتى وأن قضى ذلك، بتجاوز المعايير الإدارية والتعليمية؛ وحدد سنغ ٢٧٪ من وظائف الخدمة العامة المركزية للطوائف المهمشة (إعلانه فى البرلمان الهندى يوم ١٩٩٠/٨/٧). سنغ هذا ينتمى إلى قمة الهرم الاجتماعى فى تركيبة الهند الطائفية، طائفة الأمراء (rajput) فأين هذا من راجبوات السودان.

نموذج ثانى نشير إليه هو البرنامج الماليزى لإنهاء الامتيازات الموروثة والذى يعرف باسم السياسة الاقتصادية الجديدة (New Economic Policy) ويمثل الصينيون فى ماليزيا ٣٢٪ من السكان، والهنود ١١٪ منهم، فى حين يمثل أهل البلاد الأصليين الملاى أكثر من نصف السكان؛ وهم أدنى السكان مستوى إذ كان الصينيون والهنود يسيطرون سيطرة كاملة على قمم الاقتصاد. هدف ذلك البرنامج لإزالة التمايز الموروث بتحديد نسبة معينة فى فرص التعليم العالى والفنى، وفى الاستثمار بالمناطق وبين المجموعات، الأكثر تخلفًا مما أدى إلى انخفاض نسبة العائلات التى تعيش مستوى الحد الأدنى من الفقر من ٤٦٪ من السكان (عند الاستقلال) إلى ١٦٪ فى منتصف الثمانينات فى تلك المناطق، هذا هو الذى فعلته القيادات التى تستشرف المستقبل وتنشد السلام الحقيقى؛ لم تكتف بإطلاق الشعارات حول تطوير الريف بل ذهبت إلى الترجمة العملية لتلك الشعارات بانتهاج أسلوب الانحياز القصدى للطوائف والمناطق المهمشة فى الاستثمار المادى والبشرى. وما كان فى مقدور تلك القيادات أنتفعل هذا لولا أنها أدركت بأن لسلام الاجتماعى ثمنًا، فالسلام الاجتماعى لا يتحقق إلا إذا أحس كل فرد بأنه له مصلحة فيه؛ وفى حديث لغورباشيف عند تقديمه لبرنامجه الاقتصادى الجديد قبل بضعة أعوام أن «الرجل سعيد ترتيب الدار عندما يحس بأنه مالك الدارش نجحت تلك القيادات أيضا لشجاعتها فى أن تحمل من تقود على القبول بدفع ذلك الثمن. أما «نخبة السودان الحاكمة فقد أقبلت على الحكم دون أجندة واضحة للتغيير، ولو كان للأحزاب برامج لما تبنت جميعها زيفًا شعارات اليسار بعد أكتوبر، إذ أصبحت كل أحزاب السودان أحزابًا «اشتراكية».

ومنذ أكتوبر ١٩٦٤ اتيح لنخب متنوعة من القوى الحديثة أن تلعب دورًا فى التكييف النظرى لمناهج التنمية، وفى تطبيقها فى بعض الأحايين (حكومة أكتوبر، وحكومة مايو، وحكومة أبريل) . ولا شك أن هذه القوى، بحكم تدريبها، وبحكم مناهجها العصرية فى الأداء، وبحكم إلمامها بتجارب الأمم وبحكم قدرتها على الوصول إلى المعلومات، لأكثر تأهيلا من غيرها على الإقبال العلمى المنهجى على قضايا التنمية. مشكلة هؤلاء، ونحن منهم، هى إما الرضوخ لمسلمات عقائدية لا تمتبسبب للواقع حتى كادت الوسيلة أن تصبح غاية فى حد ذاتها، وكان الوسيط أن يصبح هو الرسالة (The medium is the message) أو الغرور الفكرى بالظن بأن الشعوب حقول التجارب النظرية. مثل هذا الاستعباد الأيديولوجى أو المنهجى لا يقود إلا إلى خباط، ولسنا بحاجة للعودة إلى ما قلناه من قبل، فقد فصلنا فى كل فترة أتينا على ذكرها نماذج ذلك الخباط.

ما نريد قوله الآن هو أن الركون للمسلمات العقائدية والتجريب قد لا يؤذى كثيرًا فى ظروف *الوفرة أو الرتابة*، أما فى ظروف معركة البقاء فإن التجريب لايقود إلا إلى هلاك. ولا يخرج عن هذا الحكم الوضع الذى يعيش فيه أهل السودان اليوم، فقد جاءت إلى التجريب باسم الدين «نخبة» جديدة ظنت أن هناك وجهًا واحدًا للحقيقة، أو أن هناك حقيقة مطلقة؛ وفى أمور الدنيا الحقيقة نسبية، يتبدل وجه النظر إليها بتبدل الزاوية التى تنظر منها. هذا «التجريب» قد رفضه السودانيون برفضهم لهذا وسيرفضونه من كل من لم يزل يظن بأنه قادر على علاج مشكلات البقاء بالعودة إلى ماضى موهوم خاصة عندما يشهدون التباين الفاضح بين القول والعمل. فباسم الإسلام يتحدث «الترابيون» اليوم عن تعلية خزان الرصيرص وشق قناة الرهد ويسمون هذا انحيازًا إسلاميًا قبل اكتماله. ولكن بدون رفع راية دينية أقام عبود طريق الخرطوم ـ مدنيو وطريق الخرطوم ـ الخوجلاب، وأكمل إنشاء خزان الرصيرص والقربة، وأمام ميرغنى حمزة مشروع المناقل، وأكمل تعلية خزان سنار؛ وأنشأ النميرى السوكى الرهد وكنانه وشق لها أكثر من قناة ثم ابتنى فى عهده طرقًا وصلت ما بين بورت سودان وكوستى دون أن يرفع راية دينية؛ فما هو شأن الإسلام بكل هذا وهل يبيح ذلك الثمن الباهظ الذى يدفعه السودان باسم

تعليات وهمية لخزان أو شق قناة جديدة أو بناء طريق يطلق عليه اسم التحدى وكأن القوم يشقون نفق سمبلون بالعون الذاتى.

بسبب كل هؤلاء الاختلافات الناجمة عن السياسات واللا سياسات الخاطئة، وعن التجريب «النخبوى» المدمر انتهى السودان إلى غرفة «العناية الفائقة». ولم يختلف *النطاسيون الذين انكبوا على تشخيص* مرضه فى تحديد ذلك المرض. تلك الأعراض يغلب عليها جميعًا الطابع الهيكلى. كان ذلك فى مجال الإنتاج (المردود المنخفض فى الزراعة والصناعة وعامة الاقتصاد) أو فى الاستهلاك المنفلت (غياب التحكم الرشيد فى الطلب الكلى) أو فى الشغب النقدى (التوسع النقدى الذى لا يفيد القطاعات الإنتاجية). ولم يجاف الحقيقة المؤتمر الاقتصادى الذى أعقب انتفاضة أبريل عندما انتهى إلى أن «زيادة الإنتاج الكلى بالقدر الذى يفوق الاستهلاك الكلى واستخدام ذلك الفائض من أجل التمية الاجتماعية والاقتصادية هو الاستراتيجية التى سوف تؤدى إلى المعالجة الجذرية للاختلالات الداخلية والخارجية فى المدى المتوسط والمدى الطويل».

هذه الوصفة الجديد، فى ظل ظروف السودان الراهنة والوضع الدولى السائد، تترتب عليها تبعات معينة فى أنماط الاستهلاك، وفى وجوه الإنفاق العام، وفى أساليب توفير الموارد وترشيد توزيع الموارد، وفى إدارة الاقتصاد بوجه عام وجوانبه المؤسسية بوجه خاص، وفى السياسة النقدية، وبعض هذه القضايا تناولناه بإفاضة ولذا فلسنا بحاجة للعودة إليه، مثل أنماط الاستهلاك الحضرى وانعكاساته المدمرة على الاقتصاد. وبعضها تناولناه وسنعود إليه لما له من انعكاسات سياسية يجدر بنا أن نتدبرها ونتفق على أوجه علاجها حتى لا تصبح ذريعة مزايدة جديدة مثل ترشيد الإنفاق العام، والسياسة النقدية، على أن الذى تود أن نستفيض قليلا فى الحديث هو الجوانب المتعلقة بإدارة الاقتصاد وتوفير الموارد الخارجية، وتلك أمور أشكال، ما اشتكلت والتبست على الناس إلا لأن أغلب الذين يتناولونها من منطلقات السياسة يفعلون هذا دون هداية أو دارية. من تلك القضايا تحرير الاقتصاد، ومعالجة أمر القطاع العام، والعلاقة مع المؤسسات المالية والدولية، ووسائل الانعتاق من هيمنة التبعية.

وفى الموضوعين الأولين (ترشيد الإنفاق العام والسياسة النقدية) نقتضب القول ـ دون أن نعتسره ـ ونضيف إلى ما أوردناه فى الفصول السابقة بأن أول ما يتجه إليه النظر فى موضوع الانفاق العام هو إيقاف الإنفاق التبديدى فى الحرب وأمن السلطة، لا أم الوطن. وقد يفيد كثيرًا أن يتفرغ العارفون من أهل الاقتصاد لإجراء دراسة حول النتائج الاقتصادية للحرب، والنتائج الاقتصادية للسلام، حتى يرى أهل السودان أيهما أجدى لهم بمنطق الأرقام، ولربما ذهبنا بأن على السودان أن يتجه إلى تخفيض انفاقه العسكرى حتى لا يتجاوز الواحد بالمائة من الناتج المحلى على أن أتوجه الوفورات للتنمية البشرية والبحث العلمى.

وعلى أى فيما أن الهدف، فى هذا المجال، هو التوازن بين الانفاق والموارد فإن المنطق يقضى بخفض الانفاق الجارى أو ترشيده بغرض ربط الانفاق بالعائد منه، علمًا بأ التوازن المرغوب لا يتحقق إلا بالزيادة الملموسة فى الناتج المحلى الإجمالى. لهذا فإن أول ما يجب أن يتجه إليه النظر بعد إيقاف النزيف المالى من جراد الحرب هو التخفف من الكيان البيروقراطى المترهل لأسباب إدارية أدائية قبل الاعتبارات المالية، فالخدمة العامة تعانى من أدواء ستقعدها عن الأداء السليم، حتى وأن صلح أمر السياسة. تعانى من الجمود وانعدام الإبداع والعمالة الرثة، وتعانى من فقدان الصفوة الإدارية القادرة فى قيادتها، وتعانى من عتاقة مناهجها وادراتها فى عصر المعلوماتية (Informatics). ولا شك فى أن تطوير العامل تطويرًا مهنيًا هو الذى يجعله يحقق قيمة مضاعفة ترتقى به ارتقاء نوعيًا لا درجيًا، فنجاح اليابان وكوريا وسنغافورة يعود فى الأساس إلى قدرة هذه الدول على تنمية الموارد البشرية. أن النظرة السائدة لتقليص الخدمة المدنية والعسكرية باعاتباره تشريدًا للعاملين ـ بصرف النظر هن الآثار الاقتصادية المترتبة على الابقاء على ركام بشرى فى الدواوين لا يغنى ولا يفيد ـ أمر يضر بالعامل والعاملين أنفسهم. ومن حق أولئ العاملين، ومن واجب الدولة التى ترعاهم، أن يعاد تدريب وتأهيل من أقعدتهم منهم قدراتهم أو عجزت طاقة الدواوين عن استيعابهم حتى يفيدوا أنفسهم ومجتمعهم، على أن يعاد تدريبهم بمهارات يحتاجها سوق العمل، وسوق العمل يتجاوز الدولة بكثير، ذلك

السوق يحتاج إلى مهارات جديدة فى تكنولوجيا الصناعة، وفى الحاسب الآلى، وفى تحليل الأنظمة (System analysis) كما يحتاج إلى مهارات بين الكوادر الوسيطة فى الزراعة والصناعة والمواصلات والخدمات يفيد فيها الجنود وصف الضباط الذين اكتسبوا، بحكم خبراتهم العسكرية، قدرًا كبيرًا من الانضباط الأدائى. وليس فى الذى نقول بشىء لم يسبقنا إليه الآخرون، فعلت هذا أندونيسيا عندما قررت تقليص خدمتها المدنية بنسبة تقارب النصف وابقت على رواتبهم عامًا كاملا ريثما يتمهروا على مهنة جديدة، وفعلته غانا، وتسعى لصنعه اليوم يوغندا بتسريح أعداد غفيرة من جيش المقاومة واستيعابهم فى مشروعات زراعية تسهم أكثر من دولة أوروبية فى تمويلها، وفعلته مصر بتدريب أفراد جيشها على مهارات عديدة يحتاجها سوق العمل.

أما حول الإصلاح النقدى نعود بالقارئ إلى حديثنا عن الإرباك الذى أوقع الناس أنفسهم فيه خلال الفترة الانتقالية (ابريل ١٩٨٥ ـ مايو ١٩٨٦) عندما جعلوا من موضوع سعر الصرف وهو موضوع فنى تحكمه اعتبارات موضوعية تقنية) قضية وطنية تتعلق بالسيادة، لقد عرف السودان ظاهرة المضاربة بالعملة منذ نهاية السبعينات لا لأن الذين يلجأون إلى المضاربة خونة لله والوطن وإنما لأنهم قوم يسعون لحماية ثرواتهم النقدية من تآكل العمل الوطنية بالمحافظة عليها فى عملة ثابتة. ذلك التزيد لم ينج منه حتى بعض الاقتصاديين الذين آثروا تسييس قضية تحرير سعر الصرف والتى استهدف بها، من بين ما استهدف ضبط السيولة فى النظام المصرفى، وهو أمر لجأت إليه مصر ونجحت فيه إلى حد كبير. ولهذا أسعدنى أن أقرأ فى تلك الأيام، كما ظل يسعدنى دومًا، مقالاً للصديق الدكتور عبد الله هدايا الله. كتب عبد الله يقول «نحتاج لنظرة موضوعية ودراسة وإصطلاح شامل، وليس إلى مؤتمر تلقى فيه الخطب الرنانة وتقرأ توصياته فى النهاية كأنما هى نتيجة لمناظرة أدبية». وذكر صديقى أن دراسته أبانت بأن النسبة بين السعى الرسمى للدولار وسعر السوق الرمادى ظلت تتراوح بين نسبة ٣٥ إلى ٥٥٪ هذا ما كان عليه الحال فى العهود الماضية أما فى هذا العهد «المقدس» فقد انفلت الدينار «الإسلامى» الجديد أمام الدولار «الكافر» انفلاتًا لمتقو على إلجامه التعاويذ.

أما قضية تحرير الاقتصاد فقد كادت أن تصبح تعصبًا أيديولوجيًا جديدًا منذ أن طغت الريقانية والتاتشرية على تفكير الناس، وأصبحت تلك الأفكار ديانة عند المؤسسات المالية الدولية، صندوق النقد والبنك الدولى. وليس غريبًا أن تدين مؤسسات بريتون ودز بأفكار الدول التى تسيطر عليها. الغريب هو اندفاع أغلب دول العالم الثالث للظن بأن لاقتصاد السوق سحرًا، وأن الدول ستسترد عافيتها الاقتصادية بإطلاق العنان له. وزاد من هذا الاندفاع انهيار النموذج السوفيتى فى التمية، بل كل النماذج الاشتراكية فى شرق أوروبا والصين ودول الهند الصينية مما انبهمت معه الخطوط على الناس وأخذا يشاهدون مزايدة من نوع جديد تكاد تذهب إلى الدعوة للعودة إلى شىء يشبه رأسمالية القرن التاسع عشر. وقد ذهبت الغلواء بواحد من المحللين السياسيين الأمريكيين (فرانسيس فوكاياما) كان يعمل موظفًا فى وزارة الخارجية الأمريكية للكتابة لمجلة (National Interest) واصفًا ما حدث فى الاتحاد السوفيتى بأنه «نهاية التأريخ»؛ وكان مقاله هذا ترداداً لقول هيقل عقب انتصار نابليون فى معركة اينا (Aina) عام ١٨٠٦. وصدق من قال بأن ذلك التحليل يساوى معادلة بسيطة هى قول هيقل+ أفكار ريجان - الديالكتيك لأن «اللبرالية» ، «المنتصرة» ليست بظاهرة جامدة بل إن تطورها ظل دومًا قائمًا على قدرتها عل يالتجدد. ولعل مبعث هذا الاحساس هو السقوط الكامل للنموذج البلشفى بدلا من ترميمه وإعادة صوغه.

مهما يكن من أمر فإن تحرير الاقتصاد لا يعنى شيئًا أكثر من التخفف من القيود المفروضة عليه خاصة فى قطاعات الإنتاج والتوزيع، والأحكام إلى آليات السوق وقوى العرض والطلب فى الأداء الاقتصادى باعتباره سبيلا أمثل لتوزيع الموارد على الاستخدامات المجدية. هذا لا يعنى بحال تخلى الدولة عن مسئولياتها فى رعاية المواطنين، فمع كل ما اتخذته تاتشر فى بريطانيا من إجراءات للقضاء على اقتصاد التحكم (Command economics) ظل إنفاق الدولة يمثل ٤٣٪ من الناتج القومى العام، ويشمل ذلك الانفاق على الشبكة الاجتماعية الواقية التى ورثها المحافظون عن الاشتراكيين (حزب العمال). وكما قلنا من قبل فإن الرأسمالية قد قويت بتبنيها لجوانب

عديدة من أطروحات ماركس لهندسة المجتمع دون أن تذعن لنبوءاته حتى أصبحت تلك الأطروحات جزءًا من الثروة العامة للفكر الإنسانى لا يحتكرها أحد، فى الوقت الذى تمسك فيه البلاشفة بأفكار ماركس (التحليل للتأريخ والتنبؤات) وذهبوا، فى عهدهم الستالينى، إلى لىّ عنق الواقع والتاريخ حتى يتوافق مع التنبؤات أو ما حسبه «المفسر الرسمى» نبوءات ماركسية. وللفيلسوف السياسى البروفسور ايزايا برلين (أستاذ الفلسفة السياسية فى أكسفورد) رأى طريف فى انهيار النموذج السوفيتى، ذكر برلين أن «فشل السوفيت يعزى لخيانتهم للماركسية بانتصار الوحوش (ستالين وبيريا) على المفكرين الشرفاء مثل بوخارين. لم يدرك الوحوش أن واجب الاشتراكية هو توفير الخبز والحرية، وفى هذا لم ينجحوا، فالرأسمالية قد تكون قاهرة، وقد تكون استغلالية، وقد تقود إلى هدم قيم معنوية كثيرة ولكنها أفلحت فى توفير الخبز وفى تحقيق قدر من الحرية والتنوع، ولهذا بقيت.

الحديث عن انهيار النموذج السوفيتى لم يخلُ أيضًا من خلط بين الأشياء، بعضه مريب وبعضه الآخر معيب، ذلك الخلط جاء فى مقولات الخصوم العقائديين للفكر الماركسى كله وليس فقط للنموذج الشيوعى ومن هؤلاء المتأسلمين الذين أخذوا يتحدثون عن «البديل الثالث» وجاء فى ردود بعض الشيوعيين الذين لم يروا فيما قام به غورباشيف غير هدم للنموذج المثالى الذين عاشوا زمانًا يحلمون به؛ وجاء فى مقولات غير الشيوعيين الذين كانوا يرون فى الاتحاد السوفيتى القوة النظيرة التى يستنجدون بها ضد خصوم لهم يحتمون بأخ أكبر آخر، فالذين رأوا فى سقوطه دولة القهر والطغيان سقوطًا لكل القيم والأفكار التى رفعت راياتها تلك الدولة يتناسون أنه ما كان للرأسمالية أن تبقى لولا تبنيها لتلك القيم والأفكار؛ فالذى سقط، حقيقة، هو الطغيان على مستوى السياسة الحكمية، والانغلاق على مستوى النظرية. وآخر من تحق لهم المباهاة بسقوط الطغيان هم الطغاة البدائيون، وآخر من تجوز لهم المباهاة بسقوط الانغلاق الفكرى هم الذين يدينون بأفكار لا يقبل منطقها الداخلى التفكير النقدى أوالعقلانى. أما الذين أدانوا «خيانة» غورباشيف لأنه أفسد عليهم بهجة أحلامهم ينسون بأن واجب أى حاكم

هو معالجة المشكلات الحقيقية التى يعيشها الناس فى الأرض وليس إلهاؤهم بأمان عاطلات.

كان غورباشيف بارعًاعندما قال فى واحدة من رسائله بأن «الحزب» كاد أن يصبح مثل بروكريستيان فى الميثولوجية الإغريقية، ويروى عن بروكريستيان أنه عندما ضاق السرير على رجلى ضيفه الطويلتين قرر قطع من رجليه حتى يسعه السرير؛ والعاقل، فى هذه الحالة، يبحث له عن سرير جديد يسع الضيف، لقد أفلحت التجربة السوفيتية فى الانتقال بمجتمع اقطاعى إلى مرحلة الصناعة واقتحام الآفاق العلمية الجديدة (غزو الفضاء) وكان نجاحها هذا سببًا فى حملان أحد آباء الفكر الاقتصادى الرأسمالى على التنبؤ بسقوط الرأسمالية لأسباب غير تلك التى جاء بها ماركس، أسبابه هى احتمال تشكك جموع المثقفين العاطلين فى أسسها الخلقية. تنبأ ذلك الكاتب أيضا بالفصل بين الإدارة والملكية فى المؤسسات الرأسمالية إلا أنه لم يفطن إلى الثورة الصناعية الثالثة، تمامًا كما لم يفطن لها السوفييت لهذا وبقوا فيعهد الثورة الصناعية والتخطيط المركزى القاتل الذى يتعارض تعارضًا كاملا مع لا مركزية عصر المعلوماتية.

يفضى بنا هذا الحديث إلى أمرين دار حولهما جدل لاغط فى السودان طغت عليه المزايدات الأول هو دور الدولة فى التخطيط الاقتصادى، والثانى مصير المؤسسات العامة، ونقول بأن التنمية التى نسعى لها هى تنمية فى اطار التخلف، ومثل تلك التنمية تتطلب هندسة اجتماعية دقيقة التوازن بين المركز والتخوم، وبين الذين يستأثرون بكل شىء والذين لايملكون شيئًا، وبين المراكز الحضرية والريف، وبين الصفوة وسواد الناس. كل هذه أمور لا تتأتى بأن يترك أمر الاقتصاد للسوق خاصة أن كان سوقًا شائهًا أغلب ثرواته جاءت عبر آلية الفساد: المضاربة غير المشروعة فى النقد والأرض، الاستدانة الفاسدة من المصارف بدون ضمان، التهرب الضريبى، والتخطيط الاقتصادى، لايعنى، ويجب أن لا يعنى، التحكم وإنما هو سبيل الدولة فى تحقيق تلك الهندسة الاقتصادية، شريطة أن تكون اطلالته أكثر شمولاً، فمع أهمية النظر إلى الجوانب المادية (الاستثمار

وتراكم رأس المال) لا بد من الاهتمام بالجانب البشرى (الارتقاء بالموارد البشرية) ومع ضرورة اللجوء للمعايير التقليدية فى الحساب (الناتج القومى ومعدلات توزيعه بين السكان) لا بد من اصطناع وسائل جديدة لتقويم الموارد الطبيعية المستنفدة لأن هذا هو السبيل الوحيد لإدراك حجم الخراب البيئى وتحقيق التنمية المستطردة. وفى الحالتين لا بد من النأى عن تفريخ الأرقام (وهذا أمر لم تنج منه كل تجاربنا السابقة) لأن التنمية يعكسها نمو الناتج القومى نموًافعليًا لا احصائيًا. وفى هذا الشأن فإن التنمية الزراعية وتطوير الريف لا بد من أن يجيئا على رأس أولويات الخطط القومية والأقليمية بحيث يخصص ٢٥٪ من الاستثمار الكلى لهذا المجال، وأن تصبح قضية الارتقاء النوعى بالمرأة الريفية هى حجر الزاوية فى هذه الخطط، وأن تدعم بصورة فعلية، لا شكلية، أجهزة التمويل الريفى.

ومن الجانب الآخر فأن الاتجاه بالحديث عن التخصيص أو الخصخصة (من الاسم المصدرى تفعيل أو فعللة) (privatization) وكأنه لا يعنى غير بيع مؤسسات القطاع العام اتجاه خاطئ لأن التخصيص تعنى أيضا اطلاق حرية آليات السوق وإشاعة المنافسة فى الأنشطة الاقتصادية وإنهاء التحكم والاحتكار. ولا شك فى أن سر تفوق النظام الرأسمالى على الأنظمة جنحت إلى اقتصاد التحكم يعزى إلى أن آليات السوق فى ذلك النظام ظلت تطرد من السوق كل مؤسسة خاسرة مما أسماه شومبيتر التدمير الخلاق (Creative destruction). يصدق هذا إلى حد كبير على المؤسسات العامة الإنتاجية والتجارية، وأغلب هذه قد نما واستشرى فى السودان فى عهد مايو، على أن نتجه بوفورات القطاع العام للاستثمار مما يخفف من عبء الاستثمار من موارد تضخمية.

بيد أن الخضوع لأحكام السودان، كما سبق القول، أمر لا شأن له بالملكية؛ وفى هذا أشرنا للسكك الحديدية السويسرية والفرنسية وكلاهما من أنجح المؤسسات بمعايير السوق. ومع هذا فمن الضرورى لدولة مثل السودان والتخفف من الملكية العامة فى مؤسسات الإنتاج (خاصة الزراعة والصناعة الخفيفة) والتجارة، فما أودى بالاقتصاد السوفيتى إلا التحكم فى ثلاث ميادين هامة هى الزراعة والصناعة الخفيفة والتجارة.

والذى يترجاه الناس من الدولة فى السودان هو الانصراف إلى تطوير الخدمات وتشييد البنيات الأساسية وإدارة المؤسسات الاستراتيجية الحقيقية (وهى استراتيجية لأنها واحدة من وسائل ترسيخ الوحدة الوطنية) مثل مؤسسات المواصلات والسكك الحديدية والإذاعة والتليفزيون. وحتى فى تلك الحالات فلا بد لنا من مجابهة الحقائق بشجاعة *فنحن لا نستطيع الحديث عن إدارة المؤسسات على أساس اقتصادى سليم (والأساس* السليم هو الذى يقاس فيه الأداء بحساب التكلفة والمنفعة) ثم نعود نتلوى بالحديث عن تشريد العاملين، إلا إذا أحتسبنا أن تلك المؤسسات هى مشروعات لتوطين العاطلين. كما *أننا لا نملك القول بضرورة احتكار القطاع العام لبعض هذه المناشط «الوطنية» (مثل* المواصلات) أولا لأن الوطنية ليست على المؤسسات العامة وثانيًا لأن توسيع دائرة المنافسة يعين على تحسين الأداء فى المؤسسات العامة. ويقودنا الحديث عنا إلى ما قرره نظام الحكم الراهن بشأن المؤسسة العامة للمواصلات السلكية واللا سلكية والتى تقرر بيعها بأسلوب «الخصخصة» أى بيعها للعناصر الأصولية فى السودان وخارجه وبتقدير متدن لأصولها هو مبلغ ستة عشر مليونًا من الدولارات. ولو كان هذا النظام يرعى حقوق الناس كما يزعم، ويتقى الله كمايقول، لفعل مافعلته تاتشر فى بريطانيا عندما ملكت المواصلات البريطانية لعامة الناس إذ بلغ عدد المساهمين من العمال فى الشركة الجديدة أكثر من عدد العمال المنضويين تحت نقابات منظمة.

أن فشل المؤسسات العامة، فى السودان وغيره، ولا يعود كله إلى الخطأ فى التوجه أو *الخلل التنظيمى فحسب، يمت بسبب وثيق للسياسات العامة للدولة، فالخلل السعرى،* مثلا، يرجع إلى سياسات الدولة الفوقية فى تحديد الأسعار أو الدعم الضمنى والعنى لها؛ وضعف القدرة على توليد الأرباح قد يرد إلى اعتصار الدولة المهيمنة للأرباح وتوجيهها لغير ما أريد لها، تغذية المؤسسة بهدف تطويرها؛ وقد يعود الفشل إلى انهاك المؤسسات بالعمالة الزايدة غير المجدية حتى لا «يُشرد العاملون» لكل هذه الأسباب فشلت المؤسسات فى تحقيق الهدف الأساسى الذى أنشئت من أجله الا وهو إعادة توزيع الدخول، وتوفير السلع والخدمات بقدر أكبر من الكفاءة، وتحقيق فوائض يعاد استثمارها، والاسهام ـ بصورة عامة ـ فى الناتج الاجمالى القومى.

كل هذا الجهد لا سبيل لأدائه إلا بتوفير الموارد، فى هذا الشأن نقول أن أساس النجاح هو الاعتماد على الذات أولا. والاعتماد على الذات يبدأ بانهاء التبديد والامتيازات الموروثة والالتزام بالمسئولية الاجتماعية عند أهل المال. فإن كان أهل السودان صادقين حقًا فى بناء وطنهم، وإن كانوا عاشقين حقًا للحرية، فإن أقل ما يجب عليهم أداؤه لتحقيق رغائبهم السامية هذه هو أن يمنحوا بلادهم طواعية ما اقتسره منهم «البشير» بالعنف.. تنظيم الاستهلاك خاصة بالنسبة للسلع المستوردة، إنهاء السرف فى استخدام السلع الاستراتيجية كالوقود، الالتزام بأداء أعبائهم الضريبية بعد أن أدرها اضعافًا مضاعفة فى عهد «الجبابة» هذا؛ فمشكلات السودان أكثر تعقيدًا من أن تحلها حكومته بمفردها مهما كان صلاح أهلها.

فى هذا المجال يتجه الحديث، أول ما يتجه، إلى رجال الأعمال فى القطاع الخاص الذى يسعى لوراثة القطاع العام. وكما أبنًا فى فصول عديدة من هذا الكتاب فإن هذا القطاع فى حاجة كبرى إلى تهذيب وتشذيب بعد أن أوغلت فيه، منذ مايو بسبب الاستثمار الضخم الذى شهدته تلك الفترة، طوائف من الطفيليين لا تقتات إلا بالفساد. فرجل الأعمال الذى يملك أن يفيد الاقتصاد بمبادرته ومبادأته هو الرجل الذى يملك المال أو يملك المعرفة والخبرة والخيال (والمعرفة رأسمال) أو يملك العلائق الخارجية التى يمكن له أن يضيف عبرها إلى الخبرة والثروة المحلية، لا الطفيلى الذى لا يملك غير علائقه الاجتماعية مع أهل الحكم وصناع القرار، وغير قدرته على استرضاء هؤلاء بالرشاء. فالطفيلية التى نتشكى منها تتغذى فى مجالس يغشاها أهل الحكم وصناع القرار من السياسيين والإداريين ويرعاها كبار هم أكثر شرهًا من الجحيم يقولون دومًا «هل من مزيد». لا يسأل الواحد منهم عن مصدر المال الذى يتلقاه من «مرمطونات» القطاع الخاص هؤلاء، كان ذلك المال لجيبه أم لحزبه. وقد آن الأوان، فى سبيل تطهير الحياة العامة والخدمة العامة، لأن تنتهى المضاجعة الفاجرة بين الطفيليين وصناع القرار، كما آن الأوان لأن يطهر القطاع الخاص الجاد صفوفه من هذه الأوباء عبر مؤسساته التنظيمية.

على أن الاعتماد على الذات لايعنى الاكتفاء الذاتى. فنحن كأمة متخلفة لا نستطيع أن نكتفى ذاتيًا من التكنولوجيا الحديثة، ومن التأهيلات الرأسمالية، لهذا يصبح للموارد الخارجية دور هام فى التنمية. ولهذا الأمر تطرق البرنامج الاقتصادى لانتفاضة أبريل فذكر أمرين، الأول هو «الدخول فى اتفاقيات ثنائية لتوفيع السلع الاستراجية ومدخلات الإنتاج وتسويق فوائض الصادراتوذلك باعادة العمل بنظام الاتفاقيات الثنائية للتجارة والدفع» والثانى هو «التفاوض حول تجميد الديون لمدة ٣ إلى ٥ سنوات». ذلك الحديث يصحبه جدل عقيم حول دور صندوق النقد الدولى، أتينا على تفصيله وأبنّا ما حفل به من تناقض وما قاد إليه من إرباك لجمهرة الناس والحاكمين.

ونبدأ بالأمرالثانى لنقول بأن قضية الديون قضية تتجاوز السودان إذ يبلغ حجم المديونية الخارجية لدول أفريقيا (بأرقام ١٩٩١) ١٧٥,٥ بليونًا من الدولارات مقارنة لما كانت عليه فى عام ١٩٨٩ (١٥٤,٧ بليونًا) هذه الزيادة خلال عامين لم تجىء بسبب مديونية جديدة وإنما نتيجة لتراكم أسعار الفائدة. وقد أخذت ثلاثون دولة أفريقية من مجموع أربع وأربعين فى إعادة جدولة ديونها عبر نادى باريس، وبتعاون مع صندوق النقد الدولى، لهذا نقول بأنه لا سبيل لمعالجة مشكلة الديون إن لم نصطلح مع الصندوق على رأى. لا لأن الصندوق هو «مالك يوم الدين» وإنما لأنه محامى أهل «الدَّين» ونحسب أن بعضنا لا يرى فى الصندوق إلا الرجس، وأن بعضًا اخر منا يتوقع منه أكثر مما هو قادر عليه، والرأيان يجانبان الصواب. لقد أنشئت مؤسسات بريتون ودز لادارة اقتصاد رأسمالى يقوم على سعر صرف ثابت للدولار، وبالتالى إدارة تحرك محدود لرأس المال (Limited capital mobility) هذا الوضع استمر منذ إنشاء الصندوق فى عام ١٩٤٤ إلى السبعينات عندما قرر نكسون إلغاء المعيار الذهبى للدولار. وكان الدولار حتى ذلك التأريخ يباع ويشرى بقيمة ذهبية محددة. حادث ثان وقع فى تلك الحقبة دفع بالصندوق إلى مهام لم يتوقعها له منشئوه، أزمة النفط وإعادة تدوير الدولارات البترولية. على أن هذا الواجب تجاوز كثيرًا الأهداف التى أنشئ لها الصندوق ألا وهى تجسير الأزمات المالية للدول الأعضاء الناجمة عن الاختلال المؤقت فى ميزان المدفوعات (Short- term

binancing) ولهذا كانت الإجراءات التى يلجأ لها الصندوق مثل تخفيض العملة إجراءات مقبولة وسليمة على المدى القصير. إلا أن الأعباء الجديدة التى أنيطت بالصندوق تتناول معالجة مشكلات هيكلية لا تفيد معها الإجراءات الموقوتة. وإن أفادت فلن تفيد إلا على مدى طويل تقع فيه تكاليف على الناس لا يطيقون حملها.

هذا مأزق حقيقى لن يفيد فى علاجه الحديث عن خدمة الصندوق والبنك لأهداف الرأسمالية لأن هذا حديث فارغ، وهو فارغ لأنّا نعلم أن تلك المؤسسات قد أنشأتها الرأسمالية، ابتداء، لخدمة أهدافها، لا لخدمة المنهج الاشتراكى. على أن الرأسمالية حقيقة لا تفهم من الواقع المحلى وإنما تدرك على المستوى العالمى بسبب التغيير فى طبيعة رأس المال، وفى مراكز صنع القرار الاقتصادى، ودور الشركات عابرة القارات. لهذا فإن الذى يريد محاربة هيمنتها لن يقوى على هذا على المستوى المحلى إلا أن كانت الحروب حربًا نظرية. العلاج هو ما ذهبت إليه الدولة الرشيدة؛ الحوار على مستويين دوليين؛ الأول هو حوار الشمال - الجنوب، والثانى حوار الجنوب - الجنوب، وفى الحالة الأولى يستهدف الحوار الوصول إلى صيغة تحمى مصالح الطرفين، ولذلك الحوار أطر ومؤسسات يمكن لنا العمل فى داخها بدلا من «الشوشرة» التى لا تفيد. فى تلك الأطر يمكن معالجة القضايا الأساسية التى لا سبيل لتنمية العالم الثالث بدونها مثل تحرير التجارة الدولية، ومعالجة قضية الديون وفق أطروحات محددة مثل برنامج تورنتو، وتكثيف المساعى لخلق نوافذ جديدة للاستدانة أو حقوق سحب خاصة من الصندوق للدول الأقل نموًا. فى ذات الوقت فإن التعاون الموضوعى مع الصندوق يفتح الآفاق للبحث المشترك عن صيغ تقى الناس من عقابيل وصفة الصندق، (الآثار الضارة للاصلاحات الاقتصادية الجذرية على الطوائف الأكثر ضعفًا فى المجتمع) مثل برنامج باسكاد الغانى (Programme of action to mitigate the social costs of adjustment) كما يفيد الوفاق معه فى تحقيق هدف آخر ضرورى إن كان للاصلاح الاقتصادى الهيكلى أن يحقق أهدافه المرجوة، ذلك هو توفير الدعم الخارجى لميزان المدفوعات ولتعويم العملة.

أما الموضوع الثانى الذى تناوله برنامج الانتفاضة فجوهره هو التعاون الاقتصادى بين دول الجنوب، لهذا فإن الوقوف بالحديث عند الاتفاقيات الثنائية التجارية يغفل التطور الكبير الذى يشهده العالم الثالث اليوم، التعاون الاقتصادى بين دوله. هذا التعاون له، هو الآخر، برامجه ومؤسساته الأقليمية. *ومن تلك المؤسسات أجهزة التكامل الاقتصادى* العربية والأفريقية، فما هو دورنا فيها؟ ما الذى صنعناه، وما الذى يجب أن نصنع؟ ومن بينها المؤسسات الدولية مثل الانكتاد التى تسعى لإنهاء الهيمنة الاقتصادية التى يفرضها النظام الاقتصادى العالمى السائد، أو دورة أوروقواى حول التجارة الدولية، ماهو دورنا فيهما، وكيف يمكن لنا تطوير العمل فى داخلها لتحقيق هدف حبيب إلى نفوسنا، إنهاء اقتصاد التبعية؟ وخارج إطار تلك المؤسسات هناك واقع جديد فرض نفسه فى الجنوب (فى أفريقيا وفى الدول الصناعية الجديدة فى آسيا) وهو أمر لا نستطيع اغفاله. فهناك آفاق التعاون الجديد مع جنوب أفريقيا فى ظل أوضاعها الجديدة فى ميادين التعدين، والزراعة والنقل والتكنولوجيا المناسبة، هذا الأمر لا بد له من أن يعالج فى إطار تشاور مع المجموعة الاقتصادية التى تنتمى إليها «شكلا» منظمة التجارة التفضيلية لدول شرق وجنوب أفريقيا. أما دول آسيا خاصة النمور الجدد فتمثل موردًا جديدًا نتجه إليه للإفادة من خبراته، فما هو الذى يمكن أن نفيد من هذه الدول فى مرحلة نمونا هذا خاصة فى تطوير التكنولوجيا والتدريب على المهارات الحديثة، وفى اطار حوار الجنوب ـ الجنوب.

لا يتم الحديث عن التكامل الاقتصادى الاقليمى دون إشارة خاصة للتكامل بين مصر والسودان وقد أثبتت تجربتنا فى عام ١٩٧٤ بأن السبيل للوحدة الحقيقية بين الأقربين ليست هى المؤسسات السياسية الفوقية الوهمية، ولا الأطروحات النظرية الخائبة التى لمتقو على الوقوف عند الامتحان، ولا الشعارات التى تعتورها الميوعة العاطفية (sentimentalism) أكثر من الالتزام الوجدانى (emotional commitment) وإنما هو الاقتراب الوظيفى، وقد ذهب منهاج التكامل إلى وضع أطر وبرامج يحس معها كل فرد فى البلدين إحساسًا مباشرًا بما فى التوحد الوظيفى من مصلحة له مثل انشاء قناة جونقلى، والتطوير المشترك لمناطق التماس السكانى، والاستثمار المشترك فى زراعة

البقول فى شمال السودان وزراعة الحبوب فى النيل الأزرق، وربط شبكة الطرق المصرية على شط البحر الأحمر بطريق بورت سودان ـ الخرطوم، وتحسين المواصلات اللا سلكية بين البلدين عبر الأقمار الصناعية، وفتح الآفاق للمستثمر السودانى فى مصر. كل تلك المشروعات لم يود بها (رغم انجاز بعضها) إلا الردة بها إلى عهد المتاجرة بالشعارات، أو التمحور السياسى دون إدراك لما فى العلاقة بين مصر والسودان من تميز حملنا على اطلاق تعبير «الخصوصية» على هذه العلاقة؛ الخصوصية تلك لا تشارك فيها مصر أية دولة أخرى لأسباب تأريخية وبيئية ووجودية.

يفضى بنا الحديث إلى نقطة أخيرة ألا وهى التطور التكنولوجى عبر البحث العلمى. ولا مشاحة فى أن خروج السودان من كل مآزقه السياسية والاقتصادية لا يتم إلا باعطاء أولوية قصوى للتعليم، فالتعليم هو العلاج أولا وثانيًا لأنه عماد كل ما ننشد من تطور. هذا هو ما أدركته آسيا، فمن يصدق، مثلا، أن ٢٥٪ من طلاب الهندسة فى الجامعات الأمريكية هم من الطلاب الآسيويين. أن النمو الاقتصادى لن يتحقق بحال إنلم نتوسل إليه بالمعارف الحديثة، فالسودان اليوم يعانى من فجوة معرفية مزدوجة؛ تخلف بسبب الجهل المتفشى، وتخلف معلوماتى حتى فى المؤسسات التى تعد أدوات للتغيير مثل الجامعات، وقد انتهت فى العالم المعاصر المؤسسة التعليمية التقليدية، فالجامعة التى لا تعرف الكمبيوتر، ولا تتصل بخزائن المعلومات عبر الأقمار الصناعية جامعة متخلفة عن ركب العصر. ولاشك فى أن الضعف الذى تعانى منه البحوث فى الجامعات ومؤسسات البحوث يعود، فى البداية، إلى غياب فلسفة واضحة للبحث العلمى فى الجامعات والمعاهد والمؤسسات مما قاد إلى أن تصبح البحوث العلمية، على قلتها، نتاجًا لاجتهادات أفراد، وكثيرًا ما تكون تلك الاجتهادات *منفصمة كل الانفصام عن الذين يمكن لهم الانتفاع بها.*

لقد أقدم النظام الراهن على توسع اختباطى فى التعليم العالى لم يُرد لذاته وإنما أريد به هدم بعض المؤسسات القائمة والايحاء للناس بأن ثمة تطورًا قد حدث فى التعليم. ويقينى أن أى تطوير للتعليم العالى لا بد أن يبدأ بإعادة النظر فى تلك الإجراءات الاختباطية بهدف ترشيدها على أساس الظروف البيئية المحلية، والاحتياجات

القـومـيـة، والتكامل الوظيـفـى. فى ذات الوقت أعلن هذا النظام عن سـيـاسـات نقطع بصحتها مثل إعادة النظر فى الإعاشة فى الجامعات وفرض مصروفات على القادرين من الطلاب، إذا لا سـبيل للتمـويل الضخم الذى يتطلبه التعليم العـالى دون توفيـر مـصادر اضـافيـة له، ودون إنهاء الانفـاق التبديدى فيه. كلمـة الحق التى أريد بهـا باطل هذه يجب أن لا نخلط فـيـهـا بين حـقنا وباطلهم. ونعـرف، مثـلا، أن الانفـاق المعيشى الشـهـرى على طالب الجامعة يبلغ ثلاثة أضعاف متوسط دخل الفرد السودانى (بأرقام عام ١٩٨٣). وقد أدى هذا إلى حرمـان بضـعـة آلاف من الطـلاب، بالرغم من تأهيلهم، من التعليم الجـامعى لأن المؤسسات لا تملك لإعاشتهم.

بيد أن أى حديث عن تطوير التعليم العالى لا يعنى شيئًا إن لم تصحبه مـراجعة كاملة للتعليم العام قـبل أن يصار بأمره إلى الأقاليم التى ينبغى أن تديره وترعاه. وقـد عانى التعليم العـام من توسع عشوائى فى الكم على حساب الأسـاسـيـات؛ المدرسـة المعـدة صـحيًا ومهنيًـا، المعلم مكتمل التدريب، المكتبـة والمعمل وورشـة الفنون. كل هذه أسـاسيات لا تسـتقـيم التربيـة بدونها لأن التعليم الذى لا يكون تكامليًا (holistic) فى اقترابه من تربية النشء تعليم ناقص، والذى يريده السـودان هو خلق نشء جديد يقويعلى اسـتـخـدام العـقل والاسـتنبـاط ويملك الابانة فى التـعـبـيـر لأن التزويد بالمعارف الأسـاسـيـة وتنمـيـة المهارات لا يعنيـان شيئًا إن لم يصحبهـما تسليح للطفل بالقـدرة على استخدام العقل وتمكينه من التعبيـر عن نفسـه بالقلم والريشة واللسـان. هذا التكامل أيضًا لن يتحقق إن لم تتضـمن مناهج التعليم أمـرين آخرين؛ تربية النشء على إدراك جوهـر البيئة الطبـعية وتعزيز احـترامه لحقـوق الإنسان بما فى ذلك مـفـاهيم التسـامح بين جميع الفئـات فى المجتمع، وهذا هو جوهـر المادة ٢٦ (٢) من ميـثـاق حقوق الإنسان حول التنمية الكاملة لشخصية الإنسان.

هذا هو مـا ارتأينا ولغيـرنا مـا ارتأى. هذا هو مـا ارتأينا إن كان للسـودان أن يتنسم فى مـستقبله ريح رخـاء من بعد أن تقاذفته، على مـدى نصف قـرن، الزوابع النكباء، وفـوق كل ذى علم عليم.



الفهرس